# OBRAS
DE
# ISMAEL QUILES S. J.




# LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA






EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES

# LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA

OBRAS DE

## ISMAEL QUILES, S. J.

---

Vol. 1. — ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL (1978).
1. Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial).
2. Tres lecciones de metafísica in-sistencial.
3. La esencia del hombre.

Vol. 2. — LA PERSONA HUMANA (1980).

Vol. 3. — INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA (1983).

Vol. 4. — FILOSOFÍA Y RELIGIÓN (1985).

Vol. 5. — FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA (1981).

Vol. 6. — FILOSOFÍA Y VIDA (1983).
1. Filosofar y vivir (Esencia de la filosofía).
2. ¿Qué es la filosofía?
3. Ciencia, filosofía y religión.
4. Clasificación y coordinación de las ciencias.

Vol. 7. — PERSONA, LIBERTAD Y CULTURA (1984).
I. Libertad y cultura.
II. Persona y sociedad, hoy.
III. Libertad de enseñanza y enseñanza religiosa.
IV. La libertad intelectual del filósofo católico.
V. Los católicos y la Unesco.
VI. Universidad y cultura en Latinoamérica.
VII. Autocrítica de la educación norteamericana.

Vol. 8. — QUÉ ES EL CATOLICISMO (1985).

Vol. 9. — ARISTÓTELES (1986).

Vol. 10. — PLOTINO (1987).

Vol. 11. — QUÉ ES EL YOGA (1987).

Vol. 12. — EL ALMA DE COREA (1987).

Vol. 13. — FILOSOFÍA DE LA PERSONA SEGÚN KAROL WOJTYLA (1987)

Vol. 14. — ESCRITOS ESPIRITUALES (1987).
Mi ideal de santidad.
Marietta... flor de santidad.
Espero en Dios.

Vol. 15. — EL EXISTENCIALISMO (1988).

Vol. 16. — FRANCISCO SUÁREZ, S. J. SU METAFÍSICA (1989).

Vol. 17. — LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA (1989).

---

Auspicia la Fundación "Ser y Saber"

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S.J.

17

# LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA




EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES

1989

ISBN 950-14-0009-3 (ob. compl.)
ISBN 950-14-0510-9 (vol. 17)



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

Talcahuano 494

## PRESENTACIÓN

*Los trabajos incluídos en el presente volumen fueron escritos entre 1954 y 1958. Se exceptúa el breve estudio sobre el diálogo* Del Maestro, *escrito recientemente y publicado ahora por vez primera.*

*Por lo dicho, se trata de estudios posteriores a la redacción de la obra principal sobre la filosofía in-sistencial, escrita entre los años 1952 y 1954, aunque publicada en 1958:* Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial).

*Ello explica que haya muy pocas referencias a San Agustín en la primera redacción del pensamiento in-sistencial.*

*Sin embargo, es evidente la coincidencia de éste con el espíritu de la filosofía de San Agustín, y, más concretamente, con la "interioridad" que inspira y anima la inquieta búsqueda agustiniana de la Verdad sobre el alma y sobre Dios.*

*Indicamos al principio del trabajo sobre los* Soliloquios *que nuestro plan era muy ambicioso, como correspondía a un homenaje al gigantesco espíritu del Obispo de Hipona. Pero esperamos que este modesto homenaje de unos pocos trabajos, pueda mostrar la afinidad espiritual de la filosofía in-sistencial con las fuentes de inspiración agustiniana, que brotan de la experiencia viva más profunda que el alma tiene sobre sí misma.*

ISMAEL QUILES, S.J.

Buenos Aires, otoño de 1989.

# ÍNDICE

# LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA EN LOS "SOLILOQUIOS" *

La interioridad es un método y un espíritu que explica e ilumina toda la obra de San Agustín. Es la clave de bóveda para comprender su trayectoria filosófica y teológica, y por ello ha merecido, sobre todo en los tiempos modernos, una particular atención. Por su interioridad el Obispo de Hipona se relaciona en especial con el pensamiento moderno, y resulta, en consecuencia, muy comprensible y actual para el hombre de nuestros días. Por este motivo, deseamos analizar en profundidad los textos agustinianos sobre la interioridad. Nos hemos propuesto un camino un tanto largo, pero que juzgamos de máxima eficacia al respecto: seguir paso a paso, en las obras agustinianas, los textos que con más relevancia muestran el método y el espíritu de interioridad de su autor. Hemos analizado los dos primeros diálogos, *Contra academicos* y *De vita beata*, en otro trabajo [1]. Ahora presentamos el esquema de la interioridad, tal como se muestra en el tercero de los diálogos de Casiacíaco, los *Soliloquios*.

Nuestro interés al estudiar la interioridad agustiniana no sólo se funda en el valor intrínseco que tiene para conocer la doctrina de San Agustín y en su importancia y actualidad para el hombre moderno, sino también en el deseo de establecer una comparación entre la interioridad agus-

* Publicado en "Ciencia y Fe", nº 40, año 10 (1954), ps. 45-48.

[1] Debió ser publicado en la revista "Arqué" (Córdoba), con el título: *Interioridad agustiniana e in-sistencia.* Pero el número correspondiente no llegó a ser impreso por dificultades circunstanciales.

tiniana y la experiencia in-sistencial, que hemos venido analizando últimamente.

En los *Soliloquios* ha elevado San Agustín, ya con toda perfección, a método el principio de interioridad. Sin duda que este principio se halla aplicado con suficiente precisión en los dos primeros diálogos. Aunque no conserváramos del Santo Doctor más que estas dos primeras obras, podríamos clasificar su filosofía dentro de la línea de la interioridad, así por sus textos explícitos, como por su espíritu platónico. Creemos haberlo mostrado con claridad en nuestro estudio citado. Pero en los *Soliloquios* el método de interioridad ha cobrado un relieve tan decidido, que toda la investigación se halla dominada por él. Agustín le ha prestado, a la vez, la resonancia de su gran espíritu y de su alma de artista, dejándonos en este diálogo uno de los documentos más representativos de la literatura universal, donde se escudriña con sutileza la vida interior, en su búsqueda de la verdad y de Dios. Compuesto hacia el final del año 386 o a principios del 387, y, por tanto, poco después de la conversión del Santo, presenta, sin embargo, el aspecto de una meditación madura y de una penetración trasparente de las propias experiencias interiores.

El diálogo es aquí puramente interior, a diferencia de lo que sucede en los dos primeros, donde Agustín conversa con sus amigos y discípulos. Aquí los interlocutores son la *Razón* y *Agustín*. En consecuencia, las ideas son exclusivamente del Santo. El conocimiento de Dios y del alma es el tema principal: el primero como meta hacia el cual debe llevar el conocimiento de ésta.

La doctrina contenida en los *Soliloquios* en torno a la interioridad puede considerarse madura y definitiva, pues no ha recibido por parte del mismo San Agustín ninguna corrección en sus *Retractationes*. Prueba de ello es que en las obras siguientes la interioridad expuesta en los *Soliloquios* no se corrige sino que se amplía y se precisa. El

único punto doctrinal corregido en las *Retractationes* es el que se refiere a la reminiscencia (II, 20, 35), que San Agustín vuelve a explicar en las *Retractationes* fundándose en que es suficiente la iluminación para explicar la facilidad con que aun los no instruídos aprenden las verdades [2] (*Retract.*, I, 4, 4).

En nuestro análisis preferimos seguir paso a paso el texto de los *Soliloquios*, señalando los temas que más sirven para esclarecer la interioridad agustiniana. Terminado el análisis sacaremos las conclusiones, y discutiremos las principales interpretaciones dadas hasta ahora al método de San Agustín.

1) DIOS EN TODO Y TODO EN DIOS. — Agustín ha vislumbrado la verdadera esencia de Dios, que por una parte trasciende todas las cosas creadas y por otra las comprende en su seno, de manera que ninguna puede hallarse fuera de Dios. Eso es fundamental en la concepción agustiniana, porque aplicará ese principio al alma, la cual se halla en Dios y a la vez Dios se halla en ella. De aquí que el conocimiento del alma lleve por necesidad al conocimiento de Dios. El principio de interioridad es manifiesto.

En la plegaria inicial invoca Agustín a Dios como la verdad, la sabiduría, la vida, la felicidad, el bien y la belleza sumas. Es fácil ver en esta enumeración el espíritu platónico-agustiniano. Pero esa "verdad suma" es la que está en todo y de la cual depende todo con una dependencia total, pues rodea, penetra, sostiene, produce y atrae todo cuanto existe. En una letanía, que muestra su contemplación insaciable, Agustín nos repite que todo está en Dios, procede de Dios y es por Dios, en todas sus maneras de

[2] "Más creíble es que sobre algunos puntos de las artes responden bien quienes no las aprendieron, cuando se les somete a un interrogatorio adecuado, porque está presente en ellos, según pueden percibirla, la luz de la Razón Eterna, donde ven estas verdades inmutables, no porque las supieran antes y las olvidaran después, como creen Platón y otros tales..." (*Retract.*, I, 4, 4).

ser: "en el cual, desde el cual y por el cual son verdaderas todas las cosas que son verdaderas... son sabias... tienen vida... son felices... son buenas y bellas... *In quo et a quo et per quem...*"[3].

Esta fórmula todavía no sacia a Agustín para mostrarnos la omnipresencia, la trascendencia y a la vez la inmanencia divinas en las cosas; y nos da otra: "Dios por encima del cual no hay nada, fuera del cual no hay nada y sin el cual no hay nada. Dios debajo del cual está todo, en el cual está todo, con el cual está todo" (I, 1, 4).

2) Dios luz del alma. — El tema de la iluminación ya indicado en el *De vita beata*, lo desarrolla Agustín explícitamente en los *Soliloquios.* En el primer capítulo no podía menos que indicarlo: Dios es "Padre de luz inteligible, Padre de nuestras inspiraciones, con que disipas nuestro sopor y nos iluminas; Padre de la prenda que nos amonesta volver a ti" (I, 1, 2). "Dios, luz espiritual que bañas de claridad las cosas que brillan a la inteligencia... con tu luz discernimos los bienes de los males...". Pero estas expresiones son aún demasiado vagas. En el cap. VIII es donde va a exponer su concepción definitiva de la iluminación, texto clásico para la metafísica agustiniana del conocimiento.

3) Conocimiento del alma para conocer a Dios. — Pero el principio de interioridad se manifiesta sobre todo en los *Soliloquios* por cuanto insiste en el conocimiento del alma como medio y camino del conocimiento de Dios. Dios y el alma, el alma y Dios es el tema de importancia única. Agustín ha hecho oración a Dios y quiere saber todo lo que a Dios ha pedido, que se resume en conocer a Dios y al alma: R. ¿"Qué quieres, pues, saber? - A. Todo lo que

[3] Utilizamos el texto latino y su traducción castellana de las *Obras de San Agustín*, en edición bilingüe, publicadas bajo la dirección del R. P. Félix García, O.S.A., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946, tomo I.

he pedido. - R. Será mejor que lo resumas brevemente. - A. Quiero conocer a Dios y al alma. - R. ¿Nada más? - A. Absolutamente nada" (I, 2, 7).

El libro primero se cierra con el mismo anhelo, pero aquí la "verdad" va unida al conocimiento de Dios y del alma: "R. ¿Dices que quieres conocer a Dios y al alma? - A. Tal es mi único anhelo. - R. ¿Nada más deseas? - A. Nada más. - R. ¿Y no quieres saber lo que es la verdad? - A. Como si pudiera conocer aquellas dos cosas sin conocer la verdad" [4].

El deseo con que se abre el libro II es el mismo: "Oh Dios, que eres siempre el mismo, conózcame a mí, conózcate a ti. He aquí mi plegaria" (II, 1, 1).

El conocimiento de Dios se alcanza por el conocimiento del alma por medio de la semejanza divina que es el alma: "Tú creaste al hombre a tu imagen y semejanza, como lo reconoce todo el que se conoce a sí" [5].

4) EL CONOCIMIENTO DE DIOS DEBE SER UN CONOCIMIENTO INTELIGIBLE E INTUITIVO. — Pero por de pronto "no pertenece a la esfera de la percepción sensible", sino que "es de naturaleza esencial" (I, 3, 8). Los sentidos nos ayudan a conocer las cosas inteligibles, pero sólo para "preparar" nuestra mirada hacia lo inteligible: "Los sentidos en este punto (para la contemplación de la línea o la esfera) me han servido como nave. Pues cuando me llevaron al punto a que me dirigía, allí los dejé; y ya, como

[4] "R. Animam te certe dicis et Deum velle cognoscere? A. Hoc est totum negotium meum. — R. Nihilne amplius? — A. Nihil prorsus. — R. Quid, Veritatem non vis comprehendere? — A. Quasi vero possim haec nisi per illam cognoscere. — R. Ergo prius ipsa cognoscenda est per quam possunt illa cognosci. — A. Nihil abnuo". I, 15, 27.

[5] "Qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam, quod qui se ipse novit, agnoscit". I, 1, 4. Subrayamos este texto porque señala la idea de que el hombre es una "imagen" del Creador, y puede apuntar el argumento de que a Dios se lo conoce por su imagen en las creaturas.

asentado en tierra firme, cuando comencé a analizarlas con el pensamiento, me vacilaron por largo tiempo los pies" [6]. El texto es claramente platónico. Se trata de la relación entre los sentidos y la inteligencia en la contemplación de lo inteligible, que constituye la verdadera ciencia. Y acerca de Dios debemos poseer una ciencia tan perfecta como la que tenemos de las cosas inteligibles. Más aún, en cierto sentido más perfecta todavía, cuanto "aquellas verdades seguras y ciertas de las disciplinas distan de la majestad inteligible de Dios" (I, 5, 11). Por tanto, concluye San Agustín, a Dios hay que conocerlo con los ojos del alma, pero la luz con que las almas ven a Dios procede de Dios mismo. Los ojos del alma con sus "potencias", su mirada es la "razón"; y su visión es la "inteligencia".

Agustín desarrolla aquí una explicación psicológica del conocimiento, distinguiendo en el alma tres estadios para llegar a la intuición de lo inteligible: necesita el alma tres cosas: "tener ojos, mirar, ver". Los ojos son las potencias del alma y deben estar sanos y puros para que puedan mirar y ver. La sanidad de los ojos se obtiene por la fe, la esperanza y la caridad. Pero el alma no sólo ha de tener ojos sino que ha de mirar, es decir, dirigir la mirada buena y perfecta. Esta mirada buena y perfecta es "la recta y perfecta razón". Pero para que sea perfecta, debe seguir "informada por la fe, creyendo que en la visión del objeto que ha de mirar está su dicha; por la esperanza, confiando en que lo verá si mira bien; y por la caridad, queriendo contemplarlo y fruír de él".

Después de la mirada viene la "visión" misma de Dios, blanco adonde tira... y la visión es un acto intelectual que

[6] "Immo sensus in hoc negotio quasi navim sum expertus. Nam cum ipsi me ad locum quo tendebam pervexerint, ubi eos dimisi, et iam velut in solo positus, coepi cogitatione ista volvere, diu mihi vestigia titubarunt". I, 4, 9.

se verifica en el alma como resultado de la unión del entendimiento y del objeto conocido [7].

Aquí vemos el principio de interioridad, su proceso, según San Agustín, que no es puramente dialéctico, sino también vital (incluye la fe, la esperanza y la caridad), y su término que es la "visión" de Dios. En realidad el texto parece hablar de una percepción inmediata de Dios que es el objeto de la mirada. Los términos son todos de orden intuitivo: mirar, ver, visión, "visión misma de Dios", "vi-

[7] "Promittit enim ratio quae tecum loquitur ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae: disciplinarum autem, quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus ut in oculis est adspectus. Non enim hoc est habere oculos quod adspicere; aut item hoc est adspicere quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus opus est: ut oculos habeat, quibus iam bene uti possit, ut adspiciat, ut videat. Oculus animae mens est, ab omni labe corporis pura, id est, a cupiditatibus rerum mortalium iam remota atque purgata: quod ei nihil aliud praestat quam fides primo". I, 6, 12. "Adspectus animae ratio est: sed quia non sequitur ut omnis qui adspicit videat, adspectus rectus atque perfectus, id est, quam visio sequitur, virtus vocatur: est enim virtus vel recta vel perfecta ratio [...]. Iam adspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis adspectus, non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur. Ipsa autem visio intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur; ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet, videri nihil potest" (*ibid.*, 13). El texto nos parece decisivo. Ni creemos que puede interpretarse de la "visión" de Dios en la "otra vida", sobre el fundamento de que tal visión produce la vida bienaventurada: "Vita beata". Para San Agustín hay una "vida bienaventurada" en "esta vida", aunque imperfecta, y otra vida bienaventurada, la perfecta, en el cielo. El diálogo *De vita beata*, se refiere claramente también a la vida presente. Pero además, con toda claridad habla Agustín en el capítulo siguiente (7, 14) del "animae Deum videre", refiriéndose a esta y la otra vida: "dum in hac est vita...", "post hanc vitam". La importancia del texto la hemos subrayado con toda intención. Obsérvense también las primeras expresiones donde habla de la demostración de Dios por la razón: "ratio se *demonstraturam* Deum tuae menti". Pero aquí con claridad aparece que cuando San Agustín habla de "demostración" no se refiere a una "demostración por raciocinio", sino a una "mostración" de la misma manera que señalamos o hacemos ver la luz del sol. El traductor de la B. A. C. ha expresado acertadamente el pensamiento del Santo con la versión "mostrarte a Dios".

sión... acto intelectual que se verifica en el alma", "unión del entendimiento y del objeto conocido".

Después de indicadas las condiciones, por así decir *subjetivas*, para que la vista del alma sea sana (fe, esperanza y caridad), pasa a explicar las condiciones *objetivas* y esboza, en forma ya definitiva, su teoría de la iluminación.

5) LA ILUMINACIÓN: DIOS LUZ DEL ALMA. — El tema de la iluminación, apuntado ya en el *De vita beata* (4, 35), adquiere su formulación definitiva en el texto que vamos a estudiar y que es por ello considerado clásico.

En un ambiente totalmente platónico, Agustín distingue de nuevo los dos mundos: el *sensible* y el *inteligible*. En el mundo sensible está la tierra visible y la luz física; en el inteligible Dios y las verdades eternas de las ciencias. Pero Dios y las verdades del mundo inteligible no se hallan en el mismo plano, sino que hay una jerarquía esencial. Para demostrar esta jerarquía, Agustín se aprovecha de la comparación con la luz física terrestre. Así como en la tierra la luz es la que hace ver las cosas sensibles, así Dios es la luz que ilumina las cosas inteligibles. Lo que para nuestra vista es la luz del sol, es para nuestra inteligencia Dios mismo. Así resulta que la luz sensible es la luz de las cosas terrenas, y Dios la luz de las verdades de la ciencia[8].

[8] Aunque el texto es muy conocido, no podemos dejar de trascribirlo dada su importancia excepcional, como afirmación de iluminismo agustiniano "Nunc accipe quantum praesens tempus exposcit ex illa similitudine sensibilium etiam de Deo aliquid nunc me docente. Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina, tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux, sed terra nisi luce illustrata videri non potest Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrantur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere: quod est, quod fulget, quod illuminat; ita et in illo secretissimo Deo, quem vis intelligere, tria quaedam sunt: quod est, quod intelligitur, et quod cetera facit intelligi. Haec duo, id est, te ipsum et Deum ut intelligas docere te audeo". I, 8, 15.

Agustín continúa la comparación. Como la luz sensible existe, es vista y hace ver, así Dios existe, es inteligible y hace entender. El texto es sumamente expresivo y profundamente agustiniano. Todas las cosas están iluminadas por Dios, participan de la luz por Dios. La *idea de participación* se halla con claridad contenida en estas expresiones. Más adelante veremos que los cuerpos mismos son verdaderos por participación de las verdades eternas, y completaremos así la escala en los grados de participación: cuerpos — almas — verdades eternas — Dios.

Agustín nos dirá que vemos también la misma luz, ya que ella no sólo hace entender, sino que ella misma es inteligible, pero la percepción inmediata de Dios no es lo característico del ontologismo. La iluminación aparece nuevamente en el capítulo 13, 23: "Luz inefable e incomprensible de nuestras inteligencias. Nuestra luz ordinaria puede darnos alguna idea de la misma".

El alma misma es luz: "El alma se enciende en el mismo cuerpo como una luz".

Se podría objetar que todo esto lo propone Agustín como "probable"; pero con la esperanza de darlo por cierto más adelante (I, 8, 5), ya que la demostración queda para el libro II.

Observemos que se trata de una "visión" propiamente tal, aunque de tipo intelectual. Las expresiones todas se refieren a "luz" y a "visión" en el mundo inteligible. Más adelante vuelve sobre el tema de que es necesario tener limpios los ojos del alma para mirar a aquel sol, aquella luz: "querer mirar aquel sol" (I, 9, 18); "ver aquella luz" (I, 11, 18).

El ambiente platónico, y más todavía neoplatónico, de todo el texto se confirma luego en el cap. XIII, donde señala que hay que ir ascendiendo por grados en la contemplación de los objetos inteligibles, para llegar a ver la luz suprema, en la misma forma que quien se halla en plena

oscuridad debe ir acostumbrando poco a poco los ojos a la luz radiante del sol. El texto es totalmente platónico y parece inspirado por el opúsculo sobre la dialéctica del máximo representante del neoplatonismo[9].

6) MÉTODO DE INTERIORIDAD. — Para poder conocer esa luz, hay que irse desprendiendo de las cosas exteriores y adentrándose cada vez más y más en el alma: "Sólo una cosa puedo mandarte: la fuga radical de las cosas exteriores" (I, 14, 24). Todo este párrafo muestra impresionante paralelismo con la descripción que Plotino nos ha dejado, por ejemplo, en el tratado *Sobre la belleza*, acerca del proceso que el alma debe seguir para poder contemplar la fuente misma de lo bello[10].

Estas observaciones muestran que el modo de conocimiento a que se refiere Agustín es intuitivo y contemplativo, al modo platónico y neoplatónico.

El proceso de interioridad queda ampliamente confirmado en todo el libro II. En él nos va a dar Agustín la demostración, ya con tesitura de certeza indubitable, de lo que anda buscando: Dios y el alma.

Veamos el proceso por el cual va adelantando Agustín, siempre dentro del ambiente que hasta ahora nos ha descrito. Las conquistas del método en el libro II siguen, a nuestro parecer, esta trayectoria: existencia del alma; existencia de la verdad (Dios); inmortalidad del alma. Cabe decir que el fin objetivo explícito es la inmortalidad del alma, que se intenta probar en todo el libro, y que el *medio* para esta prueba es la existencia de la verdad suma,

[9] Ver nuestra traducción de este opúsculo en: PLOTINO, *El alma, la belleza y la contemplación*, Colección Austral, Bs. As., 1950, ps. 40-45, en especial los números 2 y 3. En la colección *Obras completas*, vol. 10, Ed. Depalma, Bs. As., 1987.

[10] Ver los números 7 y 8 del Tratado *Sobre la belleza* (Enéada I, 6), que hemos incluído en nuestra Selección de textos citada: PLOTINO, *El alma, la belleza y la contemplación*.

de la cual dependen todas las verdades, presentes en el alma como en su sujeto.

7) EXISTENCIA DEL ALMA. — Se abre el libro segundo con el célebre pasaje en que Agustín se adelantó al *cogito* cartesiano. Entre las certezas que el alma posee, la primera y más indubitable es que ella existe, sabe y piensa. El texto es muy conocido, pero nótese que surge de un afán de interioridad, es decir, del deseo de conocerse a sí mismo y con método de intimidad; la primera verdad se afirma en una *experiencia interior*: "Tú que deseas conocerte, ¿sabes que existes? —A. Lo sé... —R. ¿Sabes qué piensas? —A. Lo sé. —R. Luego es verdad que piensas. —A. Ciertamente. —R. ¿Sabes que eres inmortal? —A. No lo sé... —R. Luego sabes que existes, que vives y que entiendes. Pero quieres conocer si estas cosas han de existir siempre..." [11].

8) EXISTENCIA DE LA VERDAD (DIOS). — Una vez en el interior de la conciencia, comienza Agustín a reflexionar sobre su propia realidad y sus experiencias en el conocer y en el vivir con el objeto de descubrir si es inmortal, problema que le angustia profundamente. Y encuentra que en el interior del alma él capta la verdad. Y esta captación de la verdad va a ser el áncora de inmortalidad para el alma misma. Ante todo, demuestra que "existe la verdad" y que "la verdad es eterna". Si hay alguna cosa verdadera existirá siempre, y siempre debe haber alguna cosa verdadera. "Y si pereciera la verdad, ¿no será verdad que ella ha perecido?" (II, 2, 2).

El argumento lo desarrolla Agustín con amplitud examinando qué es la verdad y la falsedad y los diversos tipos de conocimiento sensible e inteligible. La verdad como tal, no puede estar en los sentidos, sino en el entendimiento. Pero, para Agustín, incluso en el entendimiento hay grados

11 "Ergo esse tescis, vivere te scis, intelligere te scis" (II, 1, 1).

en la verdad. Aquellas cosas que son menos verdaderas reciben el nombre de las cosas más verdaderas. El oro falso se llama oro por comparación con el oro auténtico que es el oro más verdadero. "Las cosas peores (menos verdaderas) reciben su nombre de las mejores (más verdaderas)" (II, 16). En esta gradación de verdades Agustín examina los diversos tipos de conocimiento: los cuerpos no son la verdad, sino groseramente. La verdad verdadera es la ideal. Así aparece, por ejemplo, en los cuerpos geométricos que no son nunca figuras perfectas: el verdadero triángulo perfecto es el ideal, el que conocemos por la mente, y no el que conocemos por los sentidos (II, 18, 32). Lo que muestra, arguye Agustín, que estas verdades ideales son más perfectas y más verdaderas que las de los sentidos. Pero todavía más perfecta es la verdad de la dialéctica, porque ella muestra lo que es verdad y lo que no es verdad en las proposiciones, así que toda proposición se dice verdad por la dialéctica misma. La dialéctica es la verdad: "La dialéctica o disciplina se equipara a la verdad" (II, 19, 33; 18, 32). Agustín nos ha trasladado al mundo de la ciencia objetiva platónica, y nos muestra que todas estas verdades ideales constituyen la verdad o la verdad está en ellas. *La existencia de la verdad* es, por tanto, para Agustín, indiscutible.

9) INMORTALIDAD DEL ALMA. — Pero ahora viene el paso definitivo: la verdad es eterna e inmutable, siempre la misma, de la cual participan todas las demás cosas que son verdaderas: "Siempre hay algo que es verdadero"; y como verdad es aquello por lo que "es verdadero todo lo verdadero" se sigue que siempre existe la verdad (II, 15, 27-28; 15, 29). Ahora bien, Agustín experimenta que el alma es el sujeto de las artes y disciplinas, y que éstas no pueden existir sino en el alma. Y comoquiera que dichas artes y disciplinas son eternas, luego debe ser eterno tam-

bién el sujeto donde ellas se hallan (caps. 12 y 13). "Si todo lo que pertenece a un sujeto permanece siempre, necesariamente ha de permanecer el sujeto donde se halla. Es así que toda disciplina está en el alma como en un sujeto. Luego es necesario que subsista siempre el alma, si debe subsistir la disciplina. Mas la disciplina es la verdad, y la verdad, según se demostró al principio de este libro, es inmortal. Luego siempre ha de permanecer el alma, ni puede decirse que está muerta" [12]. Las partes de la argumentación las prueba Agustín repitiendo conceptos ya expresados antes: "La verdad siempre permanece o es inmortal y la dialéctica es la verdad" (II, 15, 27). No puede morir la verdad, "aun pereciendo el mundo o la misma verdad, pues sería verdadera la proposición: el mundo y la verdad han perecido. Pero nada hay verdadero sin la verdad; luego de ningún modo puede perecer la verdad" (ibíd., 28).

El argumento, como se ve, es parecido al que se esgrime contra el escepticismo universal: si es cierto que nada sabemos, por lo menos esto será cierto, es decir, que es cierto que nada sabemos. Respecto de la otra proposición, es decir, que estas verdades están en el alma, Agustín la da como evidente, ya que es en el alma donde las contemplamos y las vemos: "Porque ora las figuras geométricas estén en la verdad, ora la verdad en ellas, nadie duda de que se contienen en nuestra alma o en nuestra inteligencia, y, por tanto, se concluye necesariamente que en ella está la verdad. Y si, por una parte toda disciplina está en nuestro ánimo adherida inseparablemente a él, y, por otra, no puede morir la verdad, ¿por qué dudamos de

[12] "Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est. Et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper, ut in initio libri huius ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet. Nec animus mortuus dicitur" (II, 13, 24).

la vida imperecedera del alma, sin duda influídos por no sé qué familiaridad con la muerte?" (II, 19, 33).

Sabemos que para Agustín Dios es la verdad misma, y de esta manera el encuentro con la verdad absoluta es un encuentro con Dios.

Recojamos ahora algunas conclusiones precisas del método agustiniano.

## CONCLUSIONES Y DISCUSIÓN

Se puede decir que Agustín concentra en los dos últimos capítulos de los *Soliloquios* la doctrina y el espíritu de este extraordinario diálogo:

1. Ante todo, la interioridad *como método y como dirección*: "Entra en ti". Pero esta entrada en ti supone el alejamiento de lo que tú no eres, del mundo exterior, de una vida artificial en que uno no se encuentra a sí mismo. Claramente Agustín viene a distinguir entre una especie de yo artificial, que es como sombra del yo y un yo auténtico, el verdadero yo real, que a veces queda como perdido a nuestra mirada: "Aléjate ya de tu propia sombra, entra dentro de ti mismo" [13].

2. El método de interioridad responde al *llamamiento interior*: hay una voz interior que clama dentro de ti mismo: "La verdad clama que habita en ti" [14].

Nos hablará Agustín de la "mente interior" y de la "razón que clama" dentro del alma [15].

La interioridad se confirma todavía porque *en ella encuentra el nombre la verdad.* Es la verdad la que clama dentro de ti con esa voz interior: "Cree a la verdad, porque ella clama que habita en ti" (II, 19, 33).

13 "Avertere ab umbra tua: revertere in te" (II, 19, 33).

14 "...crede veritati: clamat, et in te sese habitare" (II, 19, 33).

15 "Mens interior, quae vult verum videre"..., "cum clamet ratio..." (II, 20, 35).

3. Con lo cual, nos está indicando la *presencia de la verdad en la mente interior*, donde deja oír su voz. En efecto la verdad *"habita en ti"*, es decir, está dentro de ti mismo, en tu interior (II, 19, 33). Por eso la mente interior auténtica se siente "amiga de la verdad" (II, 20, 35).

4. Todo el ambiente es de una *presencia inmediata de la verdad en el interior del alma.* Esto mismo lo confirma la dificultad que puede presentarse de inmediato a este hecho y que Agustín recoge explícitamente. Si la verdad está siempre presente en el alma, "¿cómo en el alma de los indoctos está la verdad de las disciplinas?" (II, 19, 33). ¿Cómo es posible, en otras palabras, que esté la verdad en el alma de los ignorantes, sin que ellos se den cuenta?

San Agustín responde a esta dificultad de modo breve, con la promesa de discutirla con más detención en otro volumen. En su respuesta nos da aclaraciones sobre su teoría del conocimiento. Comprende todo el capítulo XX que ahora vamos a analizar en los textos que nos interesan.

Los indoctos no conocen la ciencia y la verdad a pesar de que la tienen presente al alma, porque no atienden a ellas: Se pierden en las cosas exteriores que conocen por los sentidos y que reproducen o forjan "con la imaginación, con la fantasía o fantasmas". Así sucede que mirando, por ejemplo, el triángulo sensible o imaginado, creen que ése es el verdadero triángulo; no atienden a aquel triángulo que es la verdad de la cual participan imperfectamente todos los demás triángulos que percibimos por los sentidos o imaginamos.

Para captar no esa verdad imperfecta y falaz de los sentidos, sino la verdad inteligible, "verdadera figura del triángulo, tal como la concibe la inteligencia", y al mismo tiempo su diferencia del conocimiento sensible o imaginativo, se requiere "gran pureza intelectual" (*mundissimus*), "suficiente ingenio" (*excercitatus*), con el cual "por rodeos" (*per istos circuitus*) se obtiene la idoneidad nece-

saria (*ut ... sis idoneus*) para contemplar "visionem", "videre" la verdad inteligible de suyo presente al alma [16]

5. Como se ve, San Agustín exige una verdadera *ascesis o entrenamiento del espíritu* para llegar a la contemplación de la verdad. Los discursos y razonamientos no son los que hacen ver, sino los que preparan nuestra mirada para que se aparte de lo sensible y se dirija de manera limpia y recta a la verdad ideal. No aparece, en consecuencia, un proceso de abstracción, sino tan sólo de preparación y entrenamiento.

6. Supuesta dicha "idoneidad", se *"ve" directamente la verdad*, que por sí está presente al alma, "habita en ti". Los términos usados son intuitivos: "intelligentia continetur", "videre", "ad cuius rei visionem", "videre", "vides", "verum videre", "verum vident", "faciem veritatis intueantur", "verum videre", "dum haec (phantasmata) videntur, (veritas) non videri".

El "intuicionismo" agustiniano de la verdad es en todo este texto y contexto manifiesto.

7. Pero deben distinguirse dos modos de intuición: una imperfecta, en esta vida, y otra perfecta en el cielo. La intuición de esta vida es imperfecta, a causa de los fantasmas que se mezclan "en el espejo del pensamiento" y lo "empañan", "engañando a los que buscan la verdad". Los fantasmas introducen variaciones falaces, variando el espejo del pensamiento, y así no puede éste reproducir la verdad en toda su pureza, esto es, "la faz de la verdad única e inmutable" (II, 20, 34). De esta manera, la intuición agustiniana en esta vida tiene siempre una esencial imperfección, porque el espejo del pensamiento se halla empañado con las figuras falaces de los sentidos y de la imaginación. Esta observación nos parece de sumo interés, por-

[16] "Hoc quaeris quod videre nisi mundissimus non potest, et ad cuius rei visionem parum es exercitatus: neque nunc per istos circuitus aliud quam exercitationem tuam, ut illud videre sis idoneus, operamur..." (II, 20, 34).

que en ella encontramos la verdadera explicación del pensamiento agustiniano sobre la percepción inmediata de Dios, tal como en esta vida se realiza, y por ella comprendemos los textos que luego aducirá en pasajes fundamentales y que ocasionan graves dificultades de interpretación para los autores. Tal es, por ejemplo, el repetido texto que en libros siguientes toma Agustín de San Pablo, cuando éste dice que en esta vida vemos a Dios "*per speciem, in aenigmate*" y en la otra lo veremos "*facie ad faciem*". De este texto toman pie algunos autores para decir que Agustín no defiende la visión directa de Dios sino en una "especie" cognoscitiva que no alcanza a Dios mismo, en las creaturas como en un espejo de Dios. El texto paulino, tal como San Agustín lo concibe, creemos queda suficientemente iluminado por esta explicación, apuntada ya en los *Soliloquios*: A Dios lo aprehendemos en esta vida en forma directa, pero no con claridad, sino en medio de la confusión que en nuestro pensamiento originan las sensaciones y fantasías que siempre lo acompañan; es nuestro pensamiento, para Agustín, como un espejo en el cual a la vez con la verdad, con Dios, la Verdad Suma, se reflejan verdades imperfectas y falaces, que oscurecen nuestra visión de Dios [17].

Por eso, en esta vida, aun los sabios, no ven con claridad la verdad misma, sino un cierto resplandor de ella, que se trasluce en las disciplinas liberales; de ahí el deseo de verla plenamente [18]: "y no se contentan ni descansan hasta contemplar en toda su extensión y plenitud la hermosa faz de la verdad que en ella resplandece".

Pero esta plenitud de la verdad, está prometida por Dios para la otra vida, donde lo veremos sin el estorbo de

17 "...veritatis quidam in illis artibus splendor iam subrutilat..." (II, 20, 35).

18 "Nec tamen contenti sunt, nec se tenent donec totam faciem veritatis, cuius quidam in illis artibus splendor iam subrutilat, latissime atque plenissime intueantur" (ibíd.).

los sentidos: "Dios nos asistirá, como ya nos enseña la experiencia, a los que investigamos la verdad, y promete después de la muerte corporal un reposo beatísimo y la posesión completa de la verdad sin engaño"[19].

Según esto, la diferencia entre la visión terrestre y celeste consistiría en que en aquélla la inteligencia ve la verdad verdadera mezclada con los fantasmas fluctuantes y falaces; en el cielo la veremos sin esos fantasmas, porque ya no dependeremos del cuerpo (*post hoc corpus*). Evidentemente, Agustín tiene en la mente la visión cristiana celestial, es decir, la visión beatífica. Supone, por tanto, la gracia de Dios, la ayuda sobrenatural, y en el cielo el *lumen gloriae*, aun cuando no se refiera a él de manera directa. Pero su razonamiento en el orden filosófico y natural o racional tiene una fuerza equivalente. Si en realidad Agustín tuviese que distinguir entre una felicidad natural y sobrenatural, su explicación se podría referir por igual a uno y al otro orden. Tratando de una felicidad puramente natural, Agustín admitiría la contemplación imperfecta por las fuerzas naturales de Dios en este mundo y la contemplación perfecta, puramente natural, de Dios en la otra vida; y, asimismo, supuesta la elevación del hombre al orden sobrenatural, San Agustín admite la contemplación o intuición imperfecta de la verdad y de Dios, siempre con la ayuda de la gracia sobrenatural en esta vida, y la contemplación perfecta sobrenatural en la otra vida con la ayuda de Dios, el *lumen gloriae*.

8. Cabe poner objeciones a las afirmaciones agustinianas sobre la presencia inmediata de las verdades al alma, y la percepción directa de ellas. Así, por ejemplo, ¿cómo explicar la presencia constante, en el alma, del triángulo ideal, del "triángulo inteligible"? ¿Cuál es el esta-

[19] "Deus aderit, ut iam sentimus, quaerentibus nobis, qui beatissimum quidam, post hoc corpus, et veritatis plenissimum, sine ullo mendacio policetur" (II, 20, 36).

tuto metafísico de este triángulo inteligible? ¿Es una realidad subsistente de tipo platónico, que puede ser objeto de la percepción por parte del entendimiento? Si es tal realidad, ¿cómo se explica que esté presente al alma y dónde están esas realidades? ¿Qué es el mundo inteligible y dónde se halla? Estas dificultades afectan a la distinción demasiado radical entre el mundo sensible e inteligible, que Agustín ha tomado de Platón y del neoplatonismo. Si San Agustín supone que las verdades tienen una realidad subsistente por sí misma, y formalmente, estamos ante un mundo inteligible considerado de manera literal en sentido platónico, con ideas subsistentes, una especie de universo de ideas presidido por Dios. Pero no creemos que Agustín tuviera esta concepción, ni siquiera en los primeros diálogos, escritos después de su conversión.

La interpretación más ajustada al espíritu agustiniano nos parece ser la siguiente: En Dios se hallan las verdades inteligibles, las cuales no existen formalmente por sí mismas fuera de Dios, y no tienen una realidad formal fuera de la realidad y de la esencia divina. Todas las cosas participan de la Verdad Suma, en mayor o menor grado, y cuando captamos su verdad, estamos en realidad captando el grado de participación de la verdad divina que en ellas se refleja.

En realidad, esta manera de explicar nuestras ideas abstractas parece coincidir con la explicación del agrado de algunos autores modernos escolásticos, quienes ven en todo conocimiento nuestro, en toda aprehensión de una verdad, cierta aprehensión de la verdad absoluta implicada en ésta. Es decir, que en toda verdad ven ontológicamente la verdad misma absoluta. Las pruebas de la existencia de Dios fundadas en una experiencia metafísica, en el dinamismo de la inteligencia, y, en general, en la actividad de nuestra conciencia, implican la presencia del Absoluto en toda verdad. ¿Cómo es esta pre-

sencia del Absoluto en toda verdad? Problema difícil el del *cómo*, aun cuando lleguemos a descubrir el *hecho* mismo. La conexión trascendental entre las ideas abstractas objetivamente consideradas, entre las esencias objetivas y la esencia absoluta, la idea absoluta, la verdad absoluta, es afirmada por todas las filosofías cristianas, recogiendo una interpretación especial y específica de las ideas platónicas, que parecen depender de la idea suprema del bien. La teoría agustiniana del conocimiento es, en tal caso, en sentido estricto intuitiva, y nos explicamos la preferencia de Agustín por los verbos "videre", "intueri". Por cierto, no aparecen en los textos agustinianos rastros de un proceso de abstracción propiamente tal.

9. Supuesta la interpretación que acabamos de dar, no puede admitirse en San Agustín la "reminiscencia". La propuso en el diálogo contra los académicos, y aquí aparece de nuevo. En el cap. XX recurre a la explicación de la manera con que procuramos recordar algo que hemos olvidado para compararla con la forma en que llegamos al conocimiento de las verdades de las ciencias. Así explicaría la adquisición de la ciencia por un recuerdo o reencuentro de las verdades que ya estaban soterradas en el alma: "Los cuales (sabios), al aprenderlas, las extraen y desentrañan, en cierto modo, de donde estaban soterradas por el olvido"[20]. Sin embargo, esta explicación del conocimiento por la "reminiscencia"[21] es incompatible con la doctrina católica que rechaza la preexistencia de las almas, y además es inútil supuesta la teoría de la iluminación. Así

[20] "Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi: siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt" (II, 20, 35).

[21] "Credibilius est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis, etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt; non quia ea noverant aliquando, et obliti sunt, quod Platoni, vel talibus visum est" (*Retractationes*, IV, 4; Migne, PL, 32, 390).

lo reconoció el mismo Santo en sus *Retractaciones*. Allí da la verdadera solución que es la de la "iluminación", ya propuesta con toda claridad en el libro I de los *Soliloquios*. El alma vive dentro de la luz que parte del sol interior de las almas, que es Dios mismo. En tal caso, no es tampoco necesario el recurso al innatismo: basta la suficiente idoneidad del alma, su preparación y ejercicio para habituar su mirada a la contemplación de lo que de suyo ya está presente en ella, sin que le sea innato en el sentido en que se comprenden las ideas innatas, depositadas como especies en la inteligencia.

La explicación agustiniana parecería entonces, por lo menos, cercana al ontologismo. Toda verdad no se ve más que en Dios y es Dios mismo. Pero, por de pronto, Agustín no identifica todo conocimiento con el conocimiento de Dios, ni siquiera lo presupone para todo conocimiento. Así las cosas particulares, que percibimos por los sentidos o por la razón, nos muestran objetos diferentes de Dios mismo. Pero todavía hay otra diferencia más fundamental con el ontologismo: éste confunde a Dios con el ser abstractísimo, con la idea indeterminada del ser; en cambio, Dios es para Agustín no el ser abstractísimo, sino el ser determinadísimo: ser abstracto y Dios están para Agustín en planos diferentes. Tal vez el ser abstractísimo es dejado a un lado por Agustín, para quien la suprema realidad es directamente Dios mismo, el Dios que el cristianismo le ha enseñado, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Sumo Ser, Suma Verdad. Suma Bondad y Suma Belleza.

10. Excluída la reminiscencia, el innatismo y el ontologismo, reseñemos brevemente otras explicaciones de la interioridad agustiniana, que, a nuestro parecer, no se acomodan con los textos, y que ya parecen superadas en los *Soliloquios*. En realidad, dichas interpretaciones se fundan en una visión de conjunto de la producción agustiniana, es decir, tienen a la vista los textos de las obras posteriores, en

especial las *Confesiones* y el *De libero arbitrio*, pero nosotros creemos que estos textos no agregan fundamentalmente sino precisiones a los puntos de vista expuestos ya en los *Soliloquios*, y por eso nos permitimos adelantar el examen de ellas.

*a*) Y, en primer lugar, el ambiente de presencialidad que hemos señalado no permite tampoco, según creemos ya desde ahora, una interpretación de San Agustín en la dirección de la teoría tomista del conocimiento por abstracción [22]. El proceso abstractivo de Aristóteles o de los escolásticos aristotélicos, no sólo no se halla insinuado en los textos agustinianos, sino que parece ignorado, y, más aún, excluído. Si la sabiduría se halla ya en el interior del sabio, lo menos que podemos decir es que de suyo está presente en el mundo interior del alma, y ésta lo único que debe hacer es dirigir su mirada hacia ella y contemplarla; nuestro trabajo debe preparar el entendimiento purificándolo de las trabas que le impiden la visión, es decir, apartándolo de las cosas exteriores, y luego dirigirlo hacia la verdad misma. La descripción agustiniana de la "iluminación", no se compadece con el proceso abstractivo intelectual.

*b*) La interpretación de algunos escolásticos antiguos, renovada por el P. Portalié [23], que explica el conocimiento intelectual agustiniano por la teoría de la iluminación como si Dios desempeñase la función que los aristotélicos atribuyen al "entendimiento agente", se acerca más a los textos agustinianos, pero no parece tampoco coincidir con ellos. El entendimiento agente, como facultad especial propia del alma no aparece en San Agustín. La función de éste es simplemente preparatoria, es decir, es iluminadora y abstractiva. Pero él mismo no es luz, ni objeto del conocimien-

[22] Entre otros, ha defendido esta teoría el P. CH. BOYER, S. I., *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Agustin*, 1920, 1ª ed.

[23] E. PORTALIÉ, *Saint Agustin*, Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. I, c. 2336.

to. En la teoría de la iluminación, el sol interior no sólo hace ver, sino que él mismo se presenta como visible, y hay una relación entre las verdades inteligibles y la misma luz que las hace inteligibles. Esta propiedad no puede atribuírse al entendimiento agente. San Agustín no concibe el sol interior y la iluminación de una manera coincidente con el entendimiento agente y su modo de iluminación.

*c*) Tampoco nos parece acertada la explicación de Gilson [24], para quien la iluminación no dejaría ver las ideas en sí mismas, sino tan sólo la relación entre el sujeto y el predicado en el juicio: la iluminación dirige y regula, según Gilson, nuestra actividad intelectual judicativa. Pero el *Contra academicos* nos muestra ya una percepción no solamente de la verdad como juicio, sino también de la verdad como idea. Las ideas de los números, ideas simples, son objeto muy importante y muy preciso de la intuición allí apuntada. La percepción del mundo exterior, no se propone tampoco como afirmación sino como experiencia vivida. En los libros posteriores San Agustín vuelve con mayor claridad sobre la percepción inmediata de la Verdad, no sólo como juicios, sino como ideas: las verdades eternas son para él principalmente las ideas eternas, que se reflejan en el mundo sensible [25].

*d*) Mucho más aproximado se halla al método agustiniano Cayré [26]. Parte del principio innegable de que es necesario conceder a los textos de Agustín alguna intuición. La iluminación agustiniana, propuesta en textos y fórmulas intuitivas, no puede interpretarse sino como una intuición. Pero a Cayré le impresionó, como a la mayoría de los intérpretes, el hecho de que San Agustín recurre a una "de-

24 E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Agustin*, París, 1929, ps. 115-125.

25 F. Cayré, *Initiation à la philosophie de Saint Agustin*, París, 1947, p. 233.

26 F. Cayré, o. c., ps. 234-243.

mostración" de la existencia de Dios. En tal caso no se puede tratar de una intuición, simplemente tal, sino de una intuición indirecta o mediata. Nuestra inteligencia ve a Dios y a las verdades eternas de manera directa en las cosas creadas y sensibles como en un espejo, y de manera indirecta en sí mismas. La interpretación de Cayré tiene el valor de salvar, por lo menos, la materialidad de los textos agustinianos, que por ser tantos en número están exigiendo una interpretación literal. Pero, por otra parte, adolece de una debilidad interna, porque una intuición indirecta o mediata, hablando con propiedad no es intuición, y, en tal caso, se vuelven a negar los textos agustinianos en su sentido propio y se les atribuye una significación impropia que no parece adaptarse a los textos arriba analizados y a la marcha de la interioridad estricta agustiniana [27].

No nos convencen los motivos aducidos por Cayré y algunos otros autores para negar que San Agustín, cuando habla de la intuición de las ideas y de la visión de las verdades eternas y de Dios, se refiera no a una visión propiamente tal, y por tanto *directa*, sino sólo a una visión indirecta (Cayré) o a un conocimiento de tipo abstractivo. Los *Soliloquios* nos dan ya la clave para la solución de las dificultades que dichos autores presentan. Casi todos ellos (Cayré, Boyer, Portalié) aducen, en primer lugar, que San Agustín intenta hacer una "demostración" de la existencia de Dios, lo que supone que no tenemos un conocimiento directo. Pero ya hemos visto (*Soliloquios*, I, 8, 15) que el término *demonstrare* en San Agustín no tiene el significado de la "demostración" escolástica, sino simplemente significa "mostrar". Además, en los *Soliloquios* con claridad nos indica que todo el proceso de consideraciones que se hace para

[27] Para Cayré, la prueba agustiniana de la existencia de Dios se reduce, en último término, a un "raciocinio" basado en el principio de "razón suficiente". Pero resulta contradictorio llamar "intuición" a ese tipo de conocimiento. Cfr. o. c., ps. 236 y 274-275.

conseguir que alguno admita una verdad, no es en realidad lo que la hace ver, sino un ejercicio y preparación para la visión: "Neque nunc per istos circuitus aliud quam exercitationem tuam ut illud videre sis idoneus operamur" (*Soliloq*, II, 20, 34). Todo el diálogo *De magistro* es elocuente en este sentido. El hecho, pues, de que se proponga San Agustín hacer una demostración de la existencia de Dios [28], debe entenderse, según creemos, en este sentido. Otra de las dificultades que aducen contra la visión directa de Dios es que San Agustín afirma que es imposible la vista de la esencia de Dios en este mundo, que a lo más concede por excepción a Moisés y a San Pablo [29]. Pero ya hemos visto que San Agustín admite dos maneras de *ver a Dios*, una imperfecta en esta vida y otra perfecta y definitiva en la otra [30].

11. Queda, en consecuencia, como única solución adaptable a los textos agustinianos la de una *intuición directa* de las verdades inteligibles y de la Verdad misma que las hace inteligibles. Los textos del *Contra academicos* nos las muestran simplemente presentes al alma y en el interior del sabio. La referencia a la iluminación en el *De vita beata* es también de presencialidad tanto de las verdades como del sol interior de las almas que es Dios mismo. Por fin, la manifiesta confesión neoplatónica confirma que en Agustín no hay otro conocimiento intelectivo que la intuición directa. Ya creemos haber mostrado que los textos de los *Soliloquios* son claros al respecto. Tal es la interpretación de Hessen [31], que, en este sentido, hacemos nuestra, aunque no en otros aspectos y explicaciones que el sabio agustiniano agrega a esta idea central. Jolivet [32] parece

[28] *De libero arbitrio*, II, caps. 3-16.
[29] *De Genesi ad litt.*, XII, 36-37; *De Trin.*, II, 16.
[30] *Soliloq.*, I, 7, 14; II, 20, 36.
[31] J. HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlín, 1931.
[32] R. JOLIVET, *Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien*, París, 1932, p. 160.

atribuír también a Agustín una percepción inmediata de Dios.

Es cierto que Agustín en obras posteriores, al par que va a desarrollar y reafirmar su teoría de la iluminación y sus fórmulas intuitivas, no sólo nos hablará de la demostración de la existencia de Dios, sino también nos dirá que en esta vida no tenemos una visión de Dios y que únicamente lo conocemos "per ea quae facta sunt", "per speculum in aenigmate". Estas fórmulas paulinas, que aparecen en textos posteriores, son decisivas para algunos intérpretes en el sentido de negar la intuición en Agustín. Sin embargo, respecto a la visión que Agustín niega, tenemos ya apuntada la solución en el *De vita beata*, que más tarde nos va a dar con toda precisión en los *Soliloquios*. Para Agustín hay dos intuiciones de Dios: la visión propiamente tal, es decir, clara y distinta, *facie ad faciem*, que tienen los bienaventurados en el cielo, que poseeremos nosotros en la otra vida y que a lo más la concede en esta vida a Moisés y a San Pablo; y la visión imperfecta que podemos alcanzar en esta vida en que nuestra alma está siempre turbada por las imágenes, que no le permiten una claridad de visión y que la distraen hacia las cosas exteriores y mudables. Esta visión mezclada con imágenes sensibles es la que Agustín calificará con posterioridad "in aenigmate" y "per speculum", porque siempre va mezclada del barro de las cosas materiales y mudables. En el *De vita beata* se insinúan también al atribuír a la visión en este mundo la inestabilidad y debilidad, por causa de que "nuestros ojos, o por débiles o por falta de avezamiento, trepidan al fijarse en Él y abrazarlo en su integridad" (*De vita beata*, IV, 35).

12. El método, pues, de interioridad agustiniana lleva, en su interpretación más obvia y menos forzada, a admitir una percepción inmediata de las verdades eternas y de la presencia de Dios en el interior del alma misma. Agustín ha superado de esta manera, por la vía de la interioridad

y de la subjetividad, el problema de la inmanencia, llegando hasta la trascendencia objetiva de las verdades eternas y la trascendencia infinita del Ser Absoluto, Dios. Agustín, modelo de subjetividad para los filósofos que proclaman la primacía de la subjetividad por la seguridad de inmediatez que ella nos ofrece, es también el maestro que guía para dar el paso auténtico de la subjetividad a la objetividad y de la inmanencia a la trascendencia por el camino de la subjetividad y de la interioridad mismas.

## LA EXPERIENCIA IN-SISTENCIAL

En nuestro trabajo antes citado sobre *Interioridad agustiniana e in-sistencia* indicamos algunos aspectos de coincidencia y discrepancia entre los análisis agustinianos y los que hemos realizado, por nuestra parte, sobre la experiencia interior. Los *Soliloquios* confirman los puntos de vista allí expresados, y por ello bastará que los recordemos.

1. La coincidencia entre la interioridad agustiniana y la experiencia in-sistencial es clara: *a*) en cuanto al método de interioridad mismo; *b*) en cuanto a sus resultados, es decir, conocimiento de la realidad del yo y su esencia, conocimiento de las verdades y principios metafísicos, y finalmente conocimiento experimental de Dios.

2. Las discrepancias, en cambio, tienen lugar en cuanto San Agustín: *a*) recurre de inmediato a las verdades abstractas presentes a la mente y sobre ellas trabaja para descubrir la presencia de la Verdad misma en el alma, al paso que la experiencia in-sistencial nos muestra un campo de experiencia concreta más amplio, es decir, el yo, el mundo exterior y los otros, y en todo él funda su percepción inmediata, aunque imperfecta, de Dios; *b*) señalemos también que en San Agustín la interioridad es un método y un modo de conocimiento; en cambio, a nuestro parecer, la

in-sistencia debe ser no sólo un método y un modo de conocimiento sino que también debe ser una metafísica del hombre y de sus relaciones ontológicas con el universo y con Dios.

3. Pero el espíritu de la interioridad agustiniana y de la experiencia in-sistencial son perfectamente coincidentes, y los *Soliloquios* junto con el *De magistro* y las *Confesiones* son los documentos más expresivos de la literatura agustiniana a este respecto.

# LA INTERIORIDAD EN EL DIÁLOGO AGUSTINIANO "DEL ORDEN"[1]

## INTRODUCCIÓN

El tratado agustiniano sobre el orden del universo, escrito a propósito de la Providencia Divina, pertenece a los diálogos de Casicíaco. Lo escribió en los días 16, 17 y 23 de noviembre del 386, entre los diálogos *De la vida feliz* y los *Soliloquios*. Consta de dos libros, subdividido cada uno de ellos en dos partes. Los temas dominantes son característicos de la inquietud agustiniana: el problema de la providencia, íntimamente ligado con el del mal y el error; el problema de la verdad y el de la ciencia; y, sobre todo, los problemas del alma y de Dios, que son el objeto último de la sabiduría. El espíritu es el mismo del diálogo *Contra los académicos*; pero, por su madurez, este diálogo es un inmediato anticipo de los *Soliloquios*. En particular, cuanto se refiere al método de la interioridad agustiniana, a su finalidad y a sus alcances, queda explicitado en esta obra, sobre todo en los últimos capítulos.

El tema sobre el orden universal nos permite descubrir un aspecto importante del espíritu agustiniano. En efecto, el método de interioridad ha llevado con frecuencia a señalar la subjetividad como característica de San Agustín. Pero los libros *Del orden* nos muestran cómo la

[1] El presente trabajo fue publicado en "Ciencia y Fe", nº 41-42, año 11 (1955), ps. 5-9, y forma parte de una serie de estudios sobre la interioridad agustiniana, recogidos en este volumen.

subjetividad agustiniana no está desconectada del mundo exterior, de la naturaleza sensible y material. El alma humana, la mente, la razón, se hallan en la línea divisoria de los dos mundos, sensible e inteligible, participando del primero por su unión con el cuerpo y del segundo por su naturaleza racional. Agustín nos muestra cómo, desde su interior, el alma, al aprehender su propia razón, aprehende también la luz superior que ilumina esa razón y la participación inferior de la razón en las cosas sensibles. Más aún, éstas mismas, al mostrar en los sentidos las sombras y vestigios de la razón suprema, estimulan al alma para que busque la ley suprema de la razón que gobierna todas las cosas. Una grandiosa concepción del universo, regido internamente por la razón, una verdadera ontología del cosmos y de la posición del hombre dentro de él, nos ofrece San Agustín en los libros *Del orden*. Pero es interesante notar que esta visión, en que aparece el hombre emparentado con todo el universo, termina con la suprema consideración agustiniana, es decir, el conocimiento del alma por sí misma en un acto interior, por el cual descubre, a la vez, las verdades inteligibles, en especial los números, a los cuales se reducen todo orden y proporción, y, en fin, la unidad suprema y principio de todo orden, que es Dios. Este mundo inteligible se halla presente al alma, la cual no necesita sino el suficiente entrenamiento o ascesis para subir del conocimiento de las cosas sensibles a las inteligibles y a Dios. En este sentido, el libro *Del orden* relaciona los temas agustinianos de la interioridad, que van a ser más desarrollados todavía en los *Soliloquios*, con el tema del conocimiento del mundo exterior y de las relaciones del hombre con éste. La hermosura del mundo físico no podía menos que impresionar e inspirar al alma sensible agustiniana y constituír para ella, a la vez, un peligro y un llamado a la interioridad, según que uno se pierda en

aquélla o sepa descubrir los vestigios y los llamados que desde allí brotan hacia la razón interior y hacia la fuente de toda hermosura, proporción, número y orden, que es el mismo Dios.

Analicemos los temas que tienen más relación con la interioridad agustiniana en este diálogo.

1. LA INTERIORIDAD Y EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO EXTERIOR. — Es notable que se abra el libro primero con una especie de llamado a la interioridad, como requisito del conocimiento y comprensión del mundo exterior. El fin de la obra es el conocimiento del orden de las cosas, "ya el propio de cada una, ya, sobre todo, el del conjunto o universalidad con que es moderado y regido este mundo" (I, 1, 1). Pero, para conocer la complicada realidad del mundo, en el cual andan mezcladas tantas cosas buenas y malas, y comprender cómo gobernando Dios las cosas humanas cunde tanta perversidad por doquiera, es necesario, precisamente, que el hombre *se adentre en sí mismo*, que el alma se aparte de las cosas exteriores y se retire a su interior, porque sólo desde allí podrá tener la visión panorámica del universo sensible e inteligible, y ver el orden universal, dentro del cual los desórdenes quedan, a su vez, integrados; cosa que no sucede cuando uno se detiene en la contemplación de algunas cosas particulares, perdiendo de vista la totalidad. Así, alguien podría, "restringiendo el campo visual y abarcando con sus ojos sólo un azulejo de un pavimento de mosaico, censurar al artífice, como ignorante de la simetría y proporción de tales obras; creería que no hay orden en la combinación de las teselas, por no considerar el conjunto de todos los adornos que concurren a la formación de una faz hermosa. Lo mismo ocurre a los hombres poco instruídos, que, incapaces de abarcar y considerar con su angosta mentalidad el ajuste y armonía

del universo, cuando algo les ofende su vista de cegatos, luego piensan que se trata de un desorden o deformidad" [2].

Para evitar esta falta de visión, producida porque uno se pierde en la exterioridad, recomienda Agustín la entrada en sí: "y la causa principal de este error es que el hombre no se conoce a sí mismo". Y el método para conocerse a sí mismo es el de la interioridad:

"Para conocerse, es menester *separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto con la voz de la razón*" [3].

El proceso agustiniano es claro: apartarse de los sentidos, replegarse sobre sí y entonces se escucha la voz de la razón. Para ello recomienda la soledad y el cultivo de las artes liberales:

"Y esto lo consiguen solamente los que cauterizan con la soledad las llagas de las opiniones que el curso de la vida ordinaria imprime o las curan con la medicina de las artes liberales" [4].

El fruto de esta interioridad será el descubrimiento del orden y de la hermosura del universo, el cual se comprende por la unidad, que es la fuente suprema del orden y de la hermosura, y no es otra cosa que la verdad y la sabiduría de Dios:

"Así, el espíritu, reflejado en sí mismo, se habilita para conocer la hermosura del universo, el cual toma su nombre de la unidad.

[2] I, 1, 1.

[3] I, 1, 3: "Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi".

Nótese cómo S. Agustín exige la interioridad como *método* para el conocimiento de sí, del cosmos y de Dios, y a la vez como *estructura óntica* del hombre, cuyo ser "se recoge en sí mismo y se mantiene en sí mismo". Es una clara coincidencia agustiniana con lo que llamamos la in-sistencia como *método* y como *ser* del hombre.

[4] Ibíd: "Quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas vitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt aut liberalibus medicant disciplinis". En nuestra obra *Filosofar y vivir* señalamos como esencia del filosofar y su primera condición el "estar en soledad", que coincide con esta exigencia de la interioridad agustiniana y de la in-sistencia con que la comparamos posteriormente.

Por tanto, no es dable ver aquella hermosura a las almas desparramadas en lo externo, cuya avidez engendra la indigencia, que sólo se evita con el despego de la multitud. Y llamo multitud, no de hombres, sino de todas las cosas que abarcan los sentidos"[5].

El llamamiento a la interioridad no puede ser más claro. Todavía nos lo declara con la comparación del círculo y de su centro.

"Así como todas las partes de la circunferencia se pueden dividir infinitamente, pero sólo el punto del centro está a igual distancia de los demás, como dominándolos por su derecho de igualdad, y al alejarse de allí, dondequiera que sea, tanto más se pierde la conexión con el todo, así el ánimo, desterrado de sí mismo, cae en las manos torturantes de cierta inmensidad y vése reducido a una penuria de mendigo, cuando toda su naturaleza lo impulsa a buscar donde quiera la unidad, y la multitud le pone el veto"[6].

Es decir, cuando el alma pierde su posición de interioridad, no está en sí misma, no puede tener la visión que le corresponde de las cosas, no puede reducirlas a orden y unidad, y no las comprende, perdiéndose, a la vez, a sí misma y al todo.

En los capítulos III a IX del libro I, señala el problema central del orden del universo, estableciendo cómo nada se verifica sin razón y cómo Dios lo dirige todo con orden. Aun el error y las cosas desproporcionadas, bien consideradas, tienen su razón de ser. El caso del arroyuelo cuya corriente va cambiando en intensidad y en velocidad por las mismas hojas arrastradas por el viento, las cuales al flotar sobre ella ofrecen resistencia al curso del agua que se precipita; o el otro caso de la riña de dos gallos, en

[5] I, 2, 3: "Ita enim animus sibi redditus, quae sit pulchritudo universitatis intelligit, quae profecto ab uno cognominata est. Idcircoque illam videre non licet animae quae in multa procedit sectaturque aviditate, pauperiem quam nescit sola segregatione multitudinis posse vitari. Multitudinem autem non hominum dico, sed omnium quae sensus attingit".

[6] Ibíd.: "sic animus a seipso fusus immensitate quadam diverberatur et vera mendicitate conteritur, cum eum natura sua cogit ubique unum quaerere et multitudo invenire non sinit".

la cual uno de ellos queda mal parado y el otro vencedor, sirven a Agustín para mostrar que en todo lo racional e irracional puede encontrarse orden, aunque no siempre el hombre sepa dar razón de cada cosa.

2. TODO CONOCIMIENTO DEL MUNDO EXTERIOR IMPLICA LA PERCEPCIÓN INTERIOR DE LA VERDAD. — Nos interesa subrayar un aspecto del método agustiniano de interioridad en la investigación del orden de la naturaleza. Éste lo conocemos, o bien preguntando a otro, o bien escuchando a la naturaleza misma, pero en uno u otro caso lo que hacemos es *consultar a la verdad eterna*. Observa Agustín que en la misma naturaleza sensible encontramos los avisos del orden de la verdad. Lo cual equivale a buscar algo que no es sensible: "¿Qué hay en nosotros que nos impele a buscar en lo sensible cosas que caen fuera del ámbito de los sentidos?" [7].

El orden eleva a Dios. "El orden es aquello por lo que se hacen todas las cosas que Dios ha establecido" [8]. Y el mismo Dios está en el orden, como su centro [9]. Al examinar la definición del orden [10] y preguntar cómo Dios está dentro del orden, y cómo son ordenadas todas las cosas que están en Dios, el problema se encamina hacia el sabio en particular: ¿cómo está el sabio en Dios, ya que todo lo que está en Dios ha de ser inmutable? [11]. La solución aparece de inmediato al distinguir entre los dos mundos, sensible e inteligible [12]; el sabio participa, por una parte, del mundo sensible, pero, por otra, se halla unido al mundo inteligible, y en éste, particularmente, se dice

[7] I, 8, 26: "Quid in nobis esset quod a sensibus remota multa quaereret, quid rursum quod ipsorum sensuum invitatione caperetur".
[8] I, 10, 28.
[9] I, 10, 29.
[10] II, 1, 2.
[11] II, 2, 4.
[12] II, 2, 5.

que está en Dios. Para ello es necesario que el hombre se aleje de las cosas sensibles, pues, de lo contrario, no podrá estar en Dios ni en sí mismo: "Quien se entrega a la percepción de las cosas sensibles, no sólo se aleja de Dios, más aun de sí mismo"[13].

Entonces viene el problema del estatuto propio de los sentidos y del papel que ellos deben desempeñar en el hombre, y Agustín esboza una teoría, a la vez psicológica y gnoseológica, de las relaciones entre la parte sensitiva e intelectiva del sabio[14]. Los sentidos pertenecen a la "parte inferior"; a ésta pertenece también la memoria. Aquéllos y ésta están unidos a las cosas transitorias y mudables. Con precisión, para estas cosas mudables se necesita la memoria, y no para las que son eternas y presentes. Los sentidos y la memoria constituyen la parte inferior del alma, que está unida a las cosas transitorias: "A esta porción inferior pertenecen igualmente las cosas transitorias"[15]. Todo esto es mudable y no se halla en Dios hablando con propiedad, porque lo que está con Dios debe ser permanente e inmutable.

3. "Presencia de Dios (y de las cosas inmutables) a la mente". — El alma, en su parte superior, que es la mente o la inteligencia, permanece inmutable y goza de Dios porque ve presente a Dios con los ojos interiores "y en Él todas las cosas que el entendimiento ve y posee"[16]: Agustín ha distinguido los dos mundos platónicos, de lo mutable y de lo inmutable, de los sentidos y de la inteligencia. El alma, por el método de la interioridad, puede recogerse en este mundo suyo propio de la inteligencia, que

[13] Ibíd.: "Quisquis enim ea sola novit quae corporis sensus attingit, non solum cum Deo esse non mihi videtur, sed ne secum quidem".
[14] II, 2, 6.
[15] Ibíd.
[16] II, 2, 7.

es su porción inmutable, y allí contemplar a Dios y todas las verdades presentes en Dios: primero debe recogerse sobre sí misma la parte del alma que entiende; entonces se purifica por las virtudes, y se une a Dios, "se ha purificado retirándose dentro de sí misma" (II, 2, 6); y así permanece inmutable y goza de Dios presente y de las cosas inmutables.

"El sabio, pues, abraza a Dios y goza de su sol eterno sin sucesión ni alternativa temporal, y, por lo mismo que verdaderamente es, siempre presente" [17].

Nótese que, con toda intención, excluye Agustín la memoria para la contemplación de las cosas permanentes, porque éstas se hallan "siempre presentes":

"¿Qué necesidad, pues, tiene el sabio del uso de la memoria, teniendo todo ante los ojos interiores de su entendimiento, esto es, teniendo a Dios, a Quien abraza con una mirada fija e inmutable y en Él todas las cosas que el entendimiento posee?" [18].

Así explica que el sabio esté con Dios, porque su parte superior es inmutable y se mantiene Dios siempre presente a ella. Lo que requiere es la actuación de esta presencia, que es lo propio del sabio, alejado de las cosas sensibles y entrado en sí mismo:

"Está con Dios todo lo que el sabio entiende..."; "está con Dios todo el que entiende a Dios", y por eso "también están allí las cosas que entiende el Sabio" [19].

Y al final de la disputa de la parte primera del libro I, vuelve a decirnos que el sabio está con Dios porque su mente se halla inmutablemente unida a Él:

[17] II, 2, 6: "Ille igitur sapiens amplectitur Deum eoque perfruitur qui semper manet, nec exspectatur ut sit nec metuitur ne desit, sed eo ipso quo vere est, semper est praesens".

[18] II, 2, 17: "Sapienti ergo ante illos interiores intellectus oculos habenti omnia, id est Deum ipsum fixe immobiliterque intuenti, cum quo sunt omnia quae intellectus videt ac possidet, quid opus est, quaeso, memoria?".

[19] II, 3, 8.

"Quisiste enseñarme en qué consiste el estar con Dios, con Quien permanece inmutable unida la mente del sabio"[20].

Agustín nos muestra aquí al sabio como teniendo presentes ante la mente a Dios y a las cosas inmutables. Nos lo confirma explícitamente más adelante: "Lo que constituye el objeto de la contemplación del espíritu *siempre está presente* y se aprueba como inmortal, y tales eran aquellos números"[21].

Agustín, pues, insiste en esta *"presencia" de lo inteligible a la mente.* Más adelante concretará en qué consiste el mundo inteligible.

4. CONTRIBUCIÓN DE LOS SENTIDOS Y LA MEMORIA A LA VIDA INTERIOR DE LA RAZÓN. — Pero, ¿cuál es la función de las sensaciones y de las cosas sensibles? ¿Qué representan ellas para el sabio? ¿Cómo contribuyen ellas a la sabiduría? Por de pronto, para Agustín la sensación debe atribuírse al alma misma, que es la que siente en su parte inferior; y nótese que se trata del alma intelectiva, ya que explícitamente dice que "a la parte intelectiva del alma debe atribuírse el hecho de la sensación"[22]. Pues Agustín no quiere atribuír la sensación al cuerpo[23]. El oficio de la sensación es recoger los datos exteriores y servir a la inteligencia en dos sentidos: primero para la vida corporal, ya que ellos son "mensajeros" de la mente, "indispensables para la vida corporal"[24]; y luego para descubrir los "vestigios de la razón" en los seres materiales. Por las sensaciones y los sentidos conocemos, efectivamente, la significación o

[20] II, 5, 7: "Nam definitionem meam tu probasti, qua dictum est quid sit esse cum Deo, cum quo mentem sapientis manere immobilem me, quantum assequi valeo, docere voluisti".

[21] II, 14, 41: "Et quoniam illud quod mens videt semper est praesens et immortale approbatur, cuius generis numeri apparebant. . .".

[22] II, 2, 6.

[23] Ibíd.

[24] II, 11, 32.

la razón que se halla en las cosas exteriores: "Una cosa es el sentido y otra la percepción por el sentido"[25]; aquél pertenece al cuerpo, ésta pertenece al alma. La percepción, pues, es propia del alma, la cual capta la significación implicada en las cosas exteriores.

> Así, por ejemplo, "en los movimientos cadenciosos de una danza, donde toda la mímica obedece a un fin expresivo, aunque cierto movimiento rítmico de los miembros deleita los ojos con su misma dimensión, con todo, se llama razonable aquella danza porque el espectador inteligente comprende lo que significa y representa, dejando aparte el placer sensual". "Al sentido halagan los movimientos rítmicos y al ánimo, a través del sentido corporal, le place la agradable significación captada en el movimiento"[26].

Según Agustín, toda la vida sensitiva debe estar a disposición de la intelectiva, y ésta es la característica del sabio, que sabe regir esta parte inferior y la tiene presta para ofrecerle los materiales que él necesita de las imágenes y de la memoria, pues el alma, por estar unida al cuerpo, siempre necesita de la fantasía y de la memoria para el ejercicio mismo de su vida inteligible.

5. Necesidad de una ascesis para llegar a la "contemplación". — Esto supuesto, nos va a mostrar ahora Agustín cómo el sabio percibe el orden existente en el universo, el cual será captado por la razón. Tiene siempre ante la vista su tesis de que los males mismos, ordenados, contribuyen al decoro del universo:

> "La vida inconstante de los necios no se halla ordenada por ellos mismos, y, sin embargo, la Divina Providencia la encaja dentro de un orden y la asienta como en ciertos lugares dispuestos por su ley inefable y eterna, sin permitirle estar donde no debe"[27].

[25] II, 11, 34: "Aliud enim sensus, aliud per sensum: nam sensum mulcet pulcher motus, per sensum animum solum pulchra in motu significatio".
[26] Ibíd.
[27] II, 4, 11.

Asimismo, no olvida que lo malo es incomprensible cuando se lo considera aislado de la totalidad:

"Y así, considerada en sí misma (la vida de los necios) con un espíritu estrecho, nos repercute y asquea por su fealdad, pero si levantamos y extendemos los ojos de la mente a la universalidad de las cosas, nada hallaremos que no esté ordenado y ocupando un lugar distinto y fijo"[28].

Pero, ¿cómo descubrir ese orden? Para ello nos ayudará la filosofía, que nos enseña "el principio sin principio de todas las cosas"[29]; pero no menos necesaria es la rectitud de la vida.

Agustín señala dos órdenes, ambos necesarios para salir del error: uno "se refiere a la vida y otro a la instrucción"; el recto vivir y el saber, ésta es la ascética que prepara para la contemplación del orden y de la razón[30].

6. LA "ASCESIS INTELECTUAL" POR LA INTERIORIDAD, Y SU PROCESO DE LO SENSIBLE HASTA DIOS. — Pero como el recto vivir nos lo da la ley de Dios, nos dirá Agustín lo que es necesario para llegar al conocimiento de esa ley. Dos caminos hay para ello: la autoridad y la razón. La autoridad precede en el orden del tiempo, pero en realidad es preferible la razón. Por eso, aunque a la multitud ignorante parece más honorable la autoridad de los buenos, la razón es preferida por los doctos[31]. Después de haber distinguido entre la autoridad divina y humana, y señalado que "la divina es la verdadera, sólida y suprema" (ibíd.), pasa Agustín a expresarnos lo que es la razón, y el modo cómo por ella se alcanza la sabiduría. Aquí nos da otra vez su esquema de la interioridad, es decir, el

28 Ibíd.
29 II, 5, 16.
30 II, 8, 25.
31 II, 9, 26.

objeto y meta de ésta, que es Dios y el alma; y su método, que es apartarse de lo exterior y entrar en sí mismo.

La "razón es el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que conoce" [32]. El *objeto* que debemos conocer por la razón es Dios y el alma: "Guiarse de su luz para conocer a Dios y el alma que está en nosotros o en todas partes" [33]. Y, finalmente, el *medio* será la interiorización:

"Es privilegio concedido a poquísimos hombres; y la causa es porque resulta difícil al que anda desparramado en el exterior entrar en sí mismo" [34].

Agustín afirma aquí que es privilegio concedido a poquísimos hombres el seguir la luz de la razón y conocer a Dios y al alma. Pero observemos que trata de notar que la mayoría de los hombres se pierden en las cosas exteriores y por ello no siguen la razón. Es decir, que no es un privilegio el contemplar o no contemplar, sino que está al alcance de todos.

Esto supuesto, nos mostrará ahora Agustín los grados por los cuales puede el hombre ir ascendiendo en el uso y en el descubrimiento de la razón que se halla en los seres. Después de distinguir que "racional" es el que usa o puede usar de razón, y "razonable" lo que está hecho o dicho conforme a razón, empieza el ascenso, para subir, desde lo más imperfecto en la razón, hasta la fuente misma de la perfección del orden, que será la razón suprema. Agustín se guía aquí por la influencia pitagórico-platónica,

[32] II, 11, 30.

[33] Ibíd.

[34] Ibíd.: "Rarissimum omnino genus hominum potest, non ob aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progresso, redire in semetipsum cuique difficile est". Algunos suponen que la "intuición" agustiniana es un "don excepcional" inasequible para el hombre común, y por ello no puede ser una *vía normal* de conocimiento. Este texto y otros parecidos, lo que hacen es llamar la atención sobre la vida banal, fácil y superficial, que sigue la mayoría de los hombres; y la vida auténtica y profunda que es más propia del hombre reflexivo.

en la cual los números adquieren un relieve particular. La noción de número está unida íntimamente a la de "proporción" y a la de "orden"; y las de proporción y orden están, a su vez, íntimamente unidas con la de "razón". Agustín va a hacer una síntesis metafísica entre número, proporción, orden, razón y verdad suprema. La verdad suprema es la razón suprema, el número supremo, la unidad, "principio secreto de toda medida y cálculo, es decir, de todo el orden que resplandece en lo pequeño y en lo grande del ser"[35]. Pero sigamos paso a paso el progreso agustiniano en la indagación de la razón y del orden que se reduce a la razón.

*a) El conocimiento sensible.* En primer lugar, encontramos *el vestigio de la razón en los sentidos,* en las obras humanas que se ven y en las palabras que se oyen:

> "Dos cosas veo, donde la fuerza y la potencia de la razón puede ofrecerse a los mismos sentidos: las obras humanas, que se ven, y las palabras, que se oyen. En ambas usa la mente de un doble mensajero, indispensable para la vida corporal, el de los ojos y el de los oídos. Así, cuando vemos una casa compuesta de partes congruentes entre sí, decimos muy bien que nos parece razonable. Cuando oímos también una música bien concertada, decimos que suena razonablemente"[36].

El alma, por medio de los sentidos, percibe la "razón" de las cosas exteriores, pues capta su "significación última"[37].

*b) La gramática y la historia.* Como la razón es la inventora de todas las artes y se muestra en ellas, Agustín nos hace subir, por esta escala de las artes, para llegar a la razón suprema:

[35] II, 15, 43: "Imagines enim falsae rerum earum quas numeramus, ab illo ocultissimo quo numeramus defluentes, in sese rapiunt cogitationem et saepe illum cum iam tenetur elabi faciunt".
[36] II, 11, 32.
[37] Ibíd.

"Hay, pues, tres géneros de cosas en que se muestra la obra de la razón; uno en las acciones relacionadas con un fin; el segundo en la palabra; el tercero en el deleite" [38].

El primero se refiere a la ciencia de las costumbres; el segundo y tercero a las artes. Agustín desarrolla este último aspecto teórico. Y nos muestra que, ante todo, aparece la razón formando la ciencia de la *gramática*: ésta, uniendo ordenadamente las sílabas y luego las palabras, estudiando las diversas cantidades de las palabras y sílabas, clasificando a éstas en largas y breves y organizándolo todo, lo redujo a reglas fijas [39]. Después de la gramática señala Agustín la historia, obra de la memoria, y que presupone el conocimiento de la gramática para poder narrar y escribir, cuanto hay digno de memoria [40].

*c) La dialéctica.* Una vez sistematizada la gramática, la razón pasó al estudio de la misma actividad pensante y creadora de las artes, porque no sólo las había reducido a cuerpo orgánico por medio de definiciones, divisiones y síntesis, sino también las defendió de todo error. Tal es la *dialéctica*.

"Ella nos da el método para enseñar y aprender; en ella se nos declara lo que es la razón, su valor, sus aspiraciones y potencia. Nos da la seguridad y la certeza del saber" [41].

*d) La retórica.* Pero como muchas veces los hombres necios no siguen el dictamen de la verdad sincera que brilla en su espíritu, sino se van en pos del halago de los sentidos y de la propia costumbre, era necesario moverlos y enardecerlos para la práctica. Llamó *retórica* a tal disciplina, confiándole esta misión [42].

38 II, 12, 35.
39 Ibíd., 36.
40 Ibíd., 37.
41 II, 13, 38.
42 Ibíd.

*e) Los "números", en la poesía y en la música.* Por estas gradas, la razón quiso elevarse a la contemplación beatísima de las mismas cosas divinas; mas, para no caer de lo alto, buscó una escala, abriéndose camino metódico y ordenado a través de sus disquisiciones anteriores. La meta de Agustín siempre es la misma. Apartarse de la influencia de la fantasía y contemplar *directamente* la hermosura misma, el orden mismo:

"Deseaba contemplar la hermosura que sola y con una simple mirada puede verse sin los ojos del cuerpo; pero la impedían los sentidos orgánicos" [43].

Así, pues, inicia el ascenso nuevamente para subir hasta las cosas divinas, partiendo de los sentidos. Y, comenzando por el oído, la razón, "con su maravillosa potencia de discernimiento, pronto advirtió... la diferencia que hay entre los sonidos y la idea que expresan..." [44]. En esta forma, reduciendo a "cierta medida de tiempo y combinación los sonidos de las sílabas y palabras, formó la poesía, que consta de *ritmo*", que en latín equivale a *número*, porque en ella se halla todo "distribuído y fluye con un orden racional de pies" [45].

Atendiendo todavía más a este ritmo y número que aparece en la *poesía* y en la misma *modulación* (música), "se percató de que reinaban los números y que todo lo hacían ellos; investigó, pues, con suma diligencia, su naturaleza y descubrió que había números divinos y eternos, y, sobre todo, que con su ayuda había organizado todo cuanto precede" [46]. En el canto aparece, juntamente con la materia corporal de las voces, el "esplendor" inmortal de los números. Por eso, en la música éstos resplandecen de una manera especial, aunque fundidos en el orden sen-

[43] II, 14, 39.
[44] Ibíd.
[45] Ibíd., 40.
[46] II, 14, 41.

sible al que pertenecen los sonidos. De donde la música es, a la vez, racional y material, y a las "musas" las llamaron los poetas "hijas de Júpiter y de la Memoria, y esta disciplina es sensual e intelectual a la vez" [47].

*f) Los números en las figuras geométricas ideales y en la astronomía.* Pasando del dominio de los oídos al de los ojos, advirtió que nada le placía sino la hermosura; pero la hermosura consta de figuras y las figuras de dimensiones y las dimensiones de números. Otra vez vuelve Agustín al descubrimiento de los números como principios del orden, y, en el caso del universo visible, de la hermosura corporal. Inmediatamente descubre la gran diferencia que existe entre las líneas y las esferas o cualquier otra forma y figura en lo real o material, como se contienen en la inteligencia, y ve que son perfectas las figuras ideales de la mente y las otras se ajustan a aquéllas. Al conjunto de figuras ideales de la mente llamó la *geometría* [48].

Y la contemplación de los movimientos fijos y comprobados de los astros en los intervalos moderados de las distancias, constituyó, a su vez, la *astronomía*, "grandioso espectáculo para las almas religiosas, duro trabajo para los curiosos" [49].

*g) El principio supremo (la verdad absoluta) de los números, proporciones y orden.* Agustín ha ido subiendo en la contemplación de la razón, que halla reducida a las proporciones y a los números, y se siente ya impulsado a proclamar que está descubriendo el principio mismo de la razón y de los números, y la verdad absoluta de ambos. No habla aquí explícitamente de Dios, pero se está sintiendo *el contacto inmediato de la mente con este principio supremo*, "verdad absoluta de las proporciones y de los nú-

[47] Ibíd.
[48] II, 15, 42.
[49] Ibíd.

meros, *presente en la mente*, que regula todas las cosas"[50]. El texto es un poco largo, pero queremos trascribirlo íntegro, porque significa un momento culminante de la contemplación agustiniana, donde se unen, a la vez, el método de interioridad, su valor como captación inmediata de la veracidad del espíritu y de la verdad suprema presente al espíritu, todo ello encuadrado en la idea de "número", sugerida por el tema del "orden", que ha originado esta investigación. El calor y la claridad de la intuición agustiniana se palpan en estas líneas exultantes:

"En todas estas disciplinas, doquier se le ofrecían las proporciones de los números, cuya verdad absoluta brillaba mejor en la tersura de la mente que en las cosas exteriores, en que sólo reconocía como una sombra y vestigio de aquéllas.

"Aquí se irguió mucho y cobró grande ánimo la razón, atreviéndose a barruntar que era inmortal. Estudió todo diligentemente, y se percató de su fuerza creadora, y que todo su poder estaba en la potencia de los números. Al llegar aquí, le centelleó un maravilloso vislumbre: el de que ella misma era el número que regulaba todas las cosas, o si no lo era, allí estaba él en el término mismo de sus aspiraciones. Lo abrazó, pues, con todas sus fuerzas, como revelador de toda la verdad, de que hizo mención Alipio en la disputa contra los académicos (III, 5, 5). Como un Proteo estaba en sus manos. Porque las imágenes falaces de las cosas que contamos proceden de aquel principio secreto de toda medida y cálculo; y se apoderan de nuestro espíritu y frecuentemente nos hacen perder al que teníamos asido"[51].

Agustín insiste en que las artes liberales llevan a Dios y que no puede ponerse uno a investigar los graves problemas del orden del universo sin el conocimiento de estas artes liberales que le dan una disciplina mental y una visión de conjunto del universo.

[50] II, 15, 43: "Movit eam quoddam miraculum et suspicari coepit seipsam fortasse numerum esse eum ipsum quo cuncta numerarentur aut si id non esset, ibi tamen eum esse quo pervenire satageret".

[51] Ibíd.

En una especie de recapitulación, nos vuelve a dar Agustín, al final del libro, su método de interioridad, los grados por que va ascendiendo y la meta de ellos.

El *objeto* es el conocimiento del alma y el conocimiento de Dios: "Dos problemas le inquietan (a la filosofía): uno concerniente al alma y el otro concerniente a Dios"[52].

El *método* consiste en pasar de las cosas exteriores a las interiores, y, en las interiores, del conocimiento del alma al conocimiento de Dios. El proceso de interioridad no puede ser más claro. Primero, de las cosas exteriores a las interiores: el alma que no puede llegar de una sola mirada hasta el conocimiento del principio supremo, hágalo por grados para habituarse: primero, aplique la erudición al conocimiento de "las cosas... que cotidianamente sentimos y hacemos"; luego aplíquese a la "ciencia de los números o al arte de razonar bien"; y, finalmente, a la "dialéctica y la potencia de los números". De ahí se llega a considerar "la suprema ley y sumo orden de todas las cosas"[53]. Una vez en lo interior, el alma siga este método: primero, examínese a sí misma; segundo, comprenda que la razón es una fuerza propia o que ella misma es la razón y que en la razón no hay cosa mejor ni más poderosa que los números, o que no es más que un número ella misma. Tercero, entonces compare su "yo" con la razón, y descubrirá las relaciones del "yo" con la razón y con la unidad:

"Yo, con un movimiento interior y oculto, puedo separar y unir lo que es objeto de las disciplinas, y esta fuerza se llama razón. En esta separación y unión se deja ver la unidad en toda operación mental y en todo objeto de la misma. El análisis y la síntesis suponen y buscan la unidad. En todo resplandece la unidad. Lo mismo al analizar que al sintetizar busco la unidad, amo la unidad; mas cuando analizo, la busco purificada; cuando sintetizo

[52] II, 18, 47.
[53] Ibid.

la quiero íntegra. Así descubro la unidad como el ser profundo de todas las cosas: en los seres materiales: la piedra para ser piedra tiene todas sus partes y toda su naturaleza coagulada en la unidad".

Lo mismo en la vida vegetativa: "¿Qué es un árbol? ¿Sería árbol si no fuera uno?". Asimismo, la unidad en la vida sensitiva animal y en todas las partes de que se compone. También en la vida humana: la unidad en la amistad, en la sociedad, en el ejército, entre los amantes. Por doquiera la unidad. Agustín está descubriendo el íntimo principio del ser que es la "unidad"[54].

Pero el hombre no sólo *es unidad* como las demás cosas, sino que, además, *percibe la unidad*, lo cual es propio del hombre: conoce que obra con proporción, con número, con razón. Y, por eso, puede decir:

"Yo soy superior, no por fabricar cosas bien proporcionadas (pues también esto lo hacen los animales, la abeja y la golondrina), sino por conocer las proporciones"[55]. "Si, pues, yo participo de la razón misma que es inmortal, yo también soy inmortal: luego si es inmortal la razón, y yo que todo lo discierno y enlazo soy razón, lo que es mortal no entra en mí, no me pertenece"[56].

Agustín observa de inmediato que el alma, que llega a esta contemplación del orden de las cosas regidas por la razón, reducido a los números y a la unidad suprema, no puede caer en la miseria y bajeza de una vida impura, y, por tanto, el sabio dominará sus pasiones. Y el alma, así ordenada y embellecida, "es armónica y bella y puede contemplar a Dios, fuente de todo lo verdadero y padre de la misma verdad"[57]. Describe ahora el *acto de visión* y el

[54] II, 18, 48.

[55] II, 19, 49. Sobre este discutido argumento agustiniano, ver nuestras observaciones en el trabajo ya citado, *La interioridad agustiniana en los Soliloquios*, "Ciencia y Fe", nº 40 (1954), incluído en el presente volumen. En todo caso, obsérvese que lo que hay aquí de discutible no es *el hecho* de la intuición que el alma tiene de una razón trascendente, sino *la ilación* de inmortalidad fundada en tal hecho.

[56] Ibíd., 50.

[57] Ibíd., 51.

objeto supremo de ella, que es Dios, Unidad Suprema, Fuente del orden y hermosura, de la que participan todas las cosas hermosas. El texto se inspira nuevamente en Plotino, en su tratado *De la belleza*[58]. El ambiente es de *contemplación directa*, y no puede explicarse por un proceso abstractivo, sino por un tipo de *visión neoplatónica*. No creemos que pueda referirse a la visión en la otra vida, sino en ésta, pues ello acaece "cuando el alma se ordena y embellece", aunque en el grado a que puede llegar el hombre virtuoso. Trascribamos el texto:

"¡Oh gran Dios, cómo serán entonces aquellos ojos! ¡Cuán puros y sanos, cuán vigorosos y firmes, cuán serenos y dichosos! Y ¿cuál será el objeto de su contemplación? ¿Quién es capaz de figurarlo, creerlos, decirlo? Sólo disponemos del caudal de las palabras usuales, mancilladas con la significación de las cosas más viles. Yo sólo diré que se nos promete la visión de una Hermosura, por cuyo reflejo son bellas, en cuya comparación son deformes todas las demás. Quien contemplare esta hermosura –y la alcanzará el que vive bien, el que ora bien, el que busca bien–, verá que todo lo futuro está en Dios y necesariamente todo se verifica con orden..."[59].

Parecería que Agustín termina describiendo la *visión beatífica*. Sin embargo, no es así: se trata de una visión, como ideal a que aspira el sabio en este mundo, pues, agrega:

"Finalmente, ¿cómo al hombre justo le van a agitar el ánimo ni las molestias, ni los peligros, ni los halagos de la fortuna?"[60].

## CONCLUSIONES

Aun cuando el mismo San Agustín nos da, en el último capítulo, un resumen de sus ideas sobre la interioridad, y,

[58] *Enéada*, I, 6.
[59] II, 19, 51.
[60] Ibid.: "Postremo, quando iustum virum movebunt aut ulla onera, aut ulla pericula, aut ulla fastidia, aut ulla blandimenta fortunae?".

en consecuencia, nos excusa de un análisis sintético de sus pasos fundamentales, no podemos menos de recapitular también nosotros los aspectos sobresalientes del pensamiento agustiniano sobre la interioridad en el opúsculo que acabamos de analizar:

1) *El método de la interioridad.* — La necesidad del método de interioridad para el filósofo y el sabio es repetida en los libros *Del orden*, en forma definitiva. Y la orientación y grados por los cuales el método se cumple nos los da claramente también en los textos estudiados: de lo exterior a lo interior; y de lo interior, donde se conoce el alma, al conocimiento de Dios: "Quien se entrega a la percepción de las cosas sensibles, no sólo se aleja de Dios, más aun de sí mismo"[61].

Pero es característico de los libros *Del orden* otro aspecto del método de interioridad: *el mismo mundo sensible no puede ser debidamente conocido y comprendido sino desde el interior del hombre*, porque en el interior es donde vive en contacto con la razón, que explica el orden del universo:

"Para conocerse, es menester separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto con la voz de la razón"[62].

"Así, el espíritu, replegado en sí mismo, se habilita para conocer la hermosura del universo, el cual toma su nombre de la unidad"[63]. "Así, el ánimo desterrado de sí mismo, cae en las manos torturantes de cierta inmensidad", nos repite Agustín, a propósito de la hermosa comparación del círculo y de su centro[64].

2) *El objeto del conocimiento interior.* — *a*) El *objeto principal* es Dios y el alma, como va a repetir en los *Soliloquios*: El hombre debe "guiarse por su luz [de la razón]

[61] II, 2, 5.
[62] I, 1, 3.
[63] Ibíd.
[64] Ibíd.

para conocer a Dios y al alma" [65]. "Dos problemas le inquietan [a la filosofía]: uno concerniente al alma y el otro concerniente a Dios" [66].

*b*) El *objeto intermedio* es el mundo sensible, según lo atestiguan los textos que acabamos de citar en el apartado anterior [67].

3) *Resultados.* — Los resultados, o la meta a que se llega por el método de la interioridad, es el conocimiento de Dios, del alma y del mundo, pero, en último término, por la contemplación de Dios y de las verdades inmutables presentes al alma.

Es en el interior (en la parte superior del hombre o en la razón) donde el sabio tiene presentes a Dios y a las cosas inmutables:

> lo tiene "todo *ante los ojos interiores de su entendimiento*; esto es, . . .a Dios, a Quien abraza con una mirada fija e inmutable y en Él todas las cosas que el entendimiento ve y posee" [68].
>
> "Lo que constituye el objeto de la contemplación del espíritu *siempre está presente y se aprueba como inmortal*, y tales son aquellos números" [69].

El principio supremo es la "verdad absoluta de las proporciones y de los números, *presente en la mente*, que regula todas las cosas" [70].

"El alma es armoniosa y bella y *puede contemplar a Dios*, fruto de todo lo verdadero y padre de la misma verdad" [71].

Dios es "*objeto de su contemplación*" [72].

[65] II, 11, 30.
[66] II, 18, 47.
[67] I, 1, 3; I, 2, 3.
[68] II, 2, 7.
[69] II, 14, [redacted].
[70] II, 15, 43.
[71] II, 19, 51.
[72] Ibíd.

Y nos habla Agustín, finalmente, de la "*visión* de una hermosura, por cuyo reflejo son bellas, en cuya comparación son deformes todas las demás"[73]. Expresiones de "contemplación directa", que traducen una inspiración plotiniana, y que no se refieren a la visión beatífica, sino a la contemplación de Dios en este mundo, como es claro por el contexto.

4) *Ascesis preparatoria.* — Finalmente, se preguntará cómo estando Dios y las verdades inmutables presentes al alma, no las conocen todos los hombres con facilidad y certidumbre. La razón es, con precisión, porque nos perdemos en la exterioridad; de ahí la necesidad de una ascesis preparatoria para la contemplación, condición normal para adquirirla. Agustín nos explica con claridad en qué consiste esta ascesis, por la cual el hombre puede salir del error: es un método doble, uno de cuyos aspectos "se refiere a la vida y otro a la instrucción"[74]. La vida honesta, por una parte, y la ciencia, por otra, son condiciones necesarias para que la mirada de la razón pueda dirigirse hacia la eterna verdad. El modo o ascesis intelectual lo describe minuciosamente Agustín en los libros *Del orden*, señalando los diversos escalones por los cuales la inteligencia sube de las cosas exteriores hasta Dios. Nosotros los hemos indicado en el texto de este trabajo.

[73] Ibíd.
[74] II, 8, 25.

# LA INTERIORIDAD EN EL DIÁLOGO "DEL MAESTRO"

El diálogo *De magistro* [1] es una obra clásica de la interioridad agustiniana, y aun de la filosofía universal. La riqueza y la vitalidad de su filosofía y de su filosofar en este pequeño tratado ha sido objeto de numerosos comentarios [2].

Es mérito original de este diálogo el haber sido el primer tratado de filosofía del lenguaje, adelantándose a las preocupaciones contemporáneas y dejando trazados los cauces de lo que modernamente se denomina la "semiótica", es decir, la significación como la esencia del lenguaje. Los primeros diez capítulos, de los catorce de que consta el tratado, están dedicados al análisis de la palabra, su función y su significado.

[1] Citamos esta obra, tanto en su texto latino como en la versión castellana, según la edición bilingüe de la B. A. C., *Obras de San Agustín*, t. III, ps. 669-759, Madrid, 1947. Los números entre paréntesis en el texto se refieren a la numeración de los párrafos en dicha edición. El tratado es un diálogo entre Agustín y Adeodato. Fue escrito en el año 389.

[2] Santo Tomás se ocupa de la tesis central de San Agustín en *De veritate*, cuestión II, art. 1. Concuerda con la tesis agustiniana, pero difiere en la explicación del proceso del conocimiento, pues aplica la teoría aristotélica; en cambio, San Agustín recurre a su propia teoría de la "iluminación" e "intuición".

Además de la síntesis comparativa que el traductor de la B. A. C., P. Manuel Martínez O. S. A., hace en su *Introducción*, se puede ver el estudio de Alberto Caturelli, *La doctrina agustiniana sobre el Maestro y su desarrollo en Santo Tomás*, Imprenta Universidad de Córdoba (Argentina), 1954. Una excelente síntesis del pensamiento agustiniano sobre la educación se puede ver en la obra de María Ángeles Galino, *Historia de la educación, I. Edades Antigua y Media*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, S.A., 2ª ed., Madrid, 1968, capítulo XXV. Los temas de la educación en los textos agustinianos, ps. 391-409.

Los cuatro últimos muestran la "interioridad" del aprender, en la cual se fundan, según San Agustín, las estructuras pedagógicas, psicológicas, metafísicas y teológicas de la interioridad del hombre, gracias a las cuales puede aprender y enseñar.

En este trabajo nos interesan, ante todo, estos capítulos finales, en donde aparece directamente la doctrina agustiniana sobre el "Maestro interior" y su coincidencia con las bases fundamentales de la "in-sistencia". Por eso prescindimos de los otros aspectos muy valiosos de este Diálogo.

1. *"El hombre interior"*. — Ya en el primer capítulo señala San Agustín, con claridad y precisión, la "interioridad", como esencia del hombre, que nosotros hemos llamado el "centro interior", el cual, según nuestro análisis directo, se nos presenta como "ser-en-sí" o "in-sistencia".

Las expresiones sobre este "centro interior" se repiten en el primer capítulo en forma impresionante. Es cierto que Agustín se inspira en San Pablo, quien nos *habla* del "hombre interior": "Cristo habita en el hombre interior" (Ef., 3, 16-17); y "Dios se ha de buscar y suplicar en lo íntimo del alma racional que es la que se llama hombre interior" (2). Recordando a San Pablo (1 Cor., 3, 16).

El capítulo se cierra con un párrafo que sintetiza la idea agustiniana del "hombre interior", centro interior, que es centro del alma, y que establece el principio de la palabra como signo de la realidad de las cosas mismas. "Agustín. — ¿Acaso no te preocupa el que el soberano Maestro, enseñando a orar a sus discípulos, se sirvió de ciertas palabras con lo cual no parece eso otra cosa que enseñarnos cómo se debía hablar en la oración? (Mt., 6, 9)".

"Ad. — Nada absolutamente; porque no les enseñó las palabras sino su significado, con el que se persuadiesen a

quién y qué habían de pedir cuando orasen, como dicho queda, en lo interior del alma".

"Agustín. — Lo has entendido perfectamente. Creo también que has advertido al mismo tiempo (aunque alguno defienda lo contrario) que nosotros, por el hecho de meditar las palabras —bien que no emitamos sonido alguno— hablamos en nuestro interior, y que por medio de la locución lo que hacemos es recordar, cuando la memoria, en la que las palabras están grabadas, traen, dándole sueltas, al espíritu las cosas mismas, de las cuales son signos las palabras".

Notemos que Agustín distingue entre las palabras como tales y su significado. Además repite el tema de la interioridad cuando habla de "lo interior del alma", "nuestro interior" y las palabras como "signos" de "las cosas mismas" (2).

2. *Aprender es un acto interior con el cual captamos una Verdad que nos enseña internamente.*

En el cap. II expone Agustín su teoría sobre la enseñanza-aprendizaje como el desarrollo de un proceso en el interior del hombre.

*a*) Ante todo reafirma que las palabras que "suenan afuera" no son nuestra fuente directa de aprendizaje. Por ellas aprendemos las palabras mismas, que en sí son "sonidos y estrépito" exterior de las articulaciones verbales (36).

*b*) El maestro, y el que "enseña algo, es el que presenta", en la facultad cognoscitiva (a los ojos o cualquier otro sentido en el cuerpo, o también del espíritu) lo que quiero conocer. Notemos la importancia que concede Agustín a la "presencia" del objeto a la facultad cognoscitiva (38).

*c*) Según Agustín la "multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia «las conocemos» no consultando la voz exterior que nos habla, sino *consultando interiormente*

la verdad que reina en el espíritu"; "las palabras de afuera tal vez nos mueven a consultar" (38).

*d*) La verdad, que es consultada y enseña, es Cristo, que, según la Escritura, habita en el hombre, esto es, la inconmutable virtud de Dios y su eterna sabiduría (Ef., 3, 16-17) (38).

Así nos da Agustín en este cap. XI la síntesis de su intuición de la "Verdad que enseña al hombre en su interior".

Como se puede fácilmente observar, su tesis central es la interioridad del hombre y el proceso de su captación de la verdad.

Todo ello es la afirmación de la estructura de la insistencia como propia del hombre. In-sistencia, interioridad óntica, significan la misma realidad esencial del hombre, ya que sólo ésta es capaz de sentir la presencia de la "Verdad inconmutable" que ilumina a "toda alma racional".

Cómo sea ese proceso de iluminación lo estudiamos en el trabajo que incluímos al final de este volumen. Los autores dan diversas interpretaciones. Nosotros tratamos de ceñirnos, estrictamente, al pensamiento agustiniano, y, por ello, hablamos de una "presencia inmediata de Dios en el alma y de su luz iluminante". Pero debe ser entendida de manera que nuestra inteligencia conoce las cosas en sí mismas directamente, en virtud de la iluminación interior, recibida en el fondo del alma racional.

3. *Presencia e interioridad.* Agustín reitera en el cap. XII su afirmación de que para aprender no son las palabras las que nos enseñan, sino la captación de las cosas por su presencia gracias a la luz interior, tanto en el mundo sensible como en el inteligible. Pero, nunca es por las palabras mismas, que de suyo no enseñan más que las palabras, sino por la luz que desde dentro nos las ilumina, haciéndolas presentes al hombre interior.

*a*) Acerca de las *cosas sensibles*, si no las hemos visto previamente por los sentidos, las palabras sólo nos dicen palabras, repite San Agustín (40).

*b*) Sobre las que se *captan con la mente*, tanto quien oye como quien responde aprenden o conocen, hablan "de lo que está presente como si se nos pregunta al estar mirando la luna nueva, cuál es y adónde está. El que pregunta si no la ve, cree a las palabras y con frecuencia no cree; mas de ningún modo aprende si no es viendo lo que se dice: en lo cual aprende no por las palabras que sonaron sino por las cosas y los sentidos" (39).

Y sigue San Agustín: "Cuando se trata de lo que percibimos con la mente, esto es, con el entendimiento y la razón, hablamos de lo que vemos está presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el que se dice hombre interior; mas entonces, también el que nos oye conoce lo que yo digo porque él lo contempla, no por mis palabras, sino es que lo ve él interiormente y con ojos simples" (40).

Notemos el acento en la "interioridad" y en la "presencia": "presente en la luz interior de la verdad", "lo contempla", "lo ve interiormente por las mismas cosas que Dios le muestra interiormente" (40).

Este capítulo XII, a pesar de su título, está en su totalidad dedicado a desarrollar esta doctrina con extensión, y sólo una vez se refiere explícitamente a Cristo como "el Maestro", que se oye "interiormente".

4. *La presencia de la verdad.* A nuestro parecer, Agustín ha querido subrayar el hecho de que el acto de aprender es con exactitud por presencia; por lo tanto, personal de mi yo: soy yo quien aprendo desde mi interior, conforme a la realidad o la verdad que se me hace "presente" a mi razón. Esto implica que el aprender se basa en la experiencia, y por ello siempre exige la presencia de lo cono-

cido. Ya se trate de la experiencia exterior de lo sensible, por los sentidos que presentan los datos a mi razón, o de lo inteligible por la presencia del objeto a la razón misma: "experiencia interior". Es fundamental esta "presencia mía personal" para que yo pueda aprender, captar, con frecuencia aceptar y afirmar la verdad presente en mi interior: "Como si se nos pregunta al estar mirando la luna nueva cuál es y dónde está. El que pregunta, si no la ve, cree a las palabras y con frecuencia no cree; mas de ningún modo aprende si no es viendo lo que dice; en lo cual aprende, no por las palabras que sonaron sino por las cosas y los sentidos" (39)[3].

5. *El aprendizaje es acto intrasferible.* — Otro aspecto que aparece en este capítulo y el siguiente es que el aprendizaje es un acto intrasferible, es estrictamente personal. Cada uno tiene que realizarlo por sí mismo. Ello aparece en su carácter de interioridad. Cada uno es en sí mismo, en su interior (*discipulus veritatis*), discípulo de la verdad, y en el exterior (*judex loquentis*) juez de quien habla (41).

Este aspecto ha sido subrayado por Karol Wojtyla en su obra *Persona y acción*[4], donde nota el valor de la "experiencia del hombre" como base y punto de partida de todo conocimiento del hombre. Se refiere a la "experiencia total del hombre", tanto a la exterior como a la interior,

[3] En el análisis de esta "presencia" en el "hombre interior" San Agustín incluye la presencia de Dios en el alma, y por ello la "intuición" y el encuentro de Dios en el fondo de la experiencia humana. Los textos más expresivos se hallan en *Las confesiones*, VII, 10, donde San Agustín describe su experiencia del encuentro con Dios. Por nuestra parte, nos hemos ocupado de la experiencia agustiniana en nuestra obra *La persona humana*, Ed. Depalma, "Obras completas", vol. 2, 1980, ps. 136-138. En el análisis de la experiencia in-sistencial desarrollamos el tema de la prueba de la existencia de Dios con amplitud en la obra *Más allá del existencialismo*, incluída en *La antropología filosófica in-sistencial*, "Obras completas", vol. 1, Ed. Depalma, 1978: cap. V, "Insistencia y Dios", ps. 143-191.

[4] *Persona y acción*, B.A.C., Madrid, 1982, Introducción, ps. 3 y ss.

pero aclara que primera y fundamental es la experiencia en el interior de sí mismo, el verdadero punto de referencia [5] de todas las experiencias humanas.

Por nuestra parte, también hemos señalado el valor de esta experiencia y su carácter personal, es decir, intrasferible [6]. Cada uno tiene que comprobar, en su centro interior, el hecho o la verdad que afirma, niega o ignora, y no la puede conocer, aprender o saber por sí misma sin relación o base o comprobación de la propia experiencia, acto que en el fondo se realiza desde el interior. Es el acto de conocimiento intrasferible, que el yo realiza en base a su experiencia personal.

6. *Cristo enseña dentro; fuera el hombre advierte con palabras.* — Aquí introduce Agustín la doctrina de la fe, de la salvación cristiana, y del amor de Cristo, pasando así a un nivel sobrenatural, que supera, pero prolonga, el panorama filosófico de la razón y la naturaleza. En este sentido, reitera la doctrina de que "Cristo es el único Maestro": "está escrito en la mente por la autoridad divina que no llamamos Maestro nuestro a nadie en la tierra, puesto que el único Maestro de todos está en el cielo" (Mt., 25, 8-10). Él, "por medio de los hombres y sus signos nos advierte exteriormente, a fin de que, vueltos a Él, interiormente seamos instruídos" (46).

Pero esta iluminación sobrenatural, con que Cristo nos enseña, no impide que Agustín considere la "iluminación natural", captada "con el entendimiento y la razón... presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el que se dice hombre interior" (40).

[5] O. c., p. 6.

[6] *Antropología filosófica in-sistencial*, ed. citada, p. 48. Y en la obra *La persona humana*, subrayamos la "unidad estricta" que implica la "incomunicabilidad" ontológica (p. 200).

7. *Reflexiones finales.*

1) Los diversos niveles de la iluminación agustiniana, los analizamos en el último estudio incluído en el presente volumen. Aquí nos ha interesado aquel aspecto de la iluminación con el cual el filósofo africano señala la interioridad como lo más profundo y esencial de la estructura del hombre y la presenta no como una interioridad puramente subjetiva o inmanente al hombre, sino como la realidad de un "hombre interior", *sujeto real* de su conocimiento de las cosas mismas, de las ideas, de la verdad de sí mismo y de Dios.

2) En términos de la filosofía in-sistencial, diríamos que se trata de una "interioridad óntica", propia de un "centro" o "sujeto óntico dinámico" que es capaz de realizar el acto de conocimiento y de autoconocimiento, y de captar desde sí a sí mismo como sujeto, su actividad y la presencia activa de Dios. Tal es el "hombre interior", según San Agustín.

3) La "interioridad" agustiniana aparece como un hecho indubitable en el fondo de la experiencia humana, ya que el hombre, sólo en su interior, en lo más íntimo de sí mismo, encuentra presente la luz de la verdad, con la cual constata todos sus conocimientos.

4) La coincidencia de este punto de vista con la filosofía in-sistencial es obvia.

5) Contraponiéndolo a esta luz interior, Agustín dedica gran parte del tratado a analizar el lenguaje, y a mostrar que el maestro exterior no es capaz de enseñar la verdad en sí misma, porque la palabra es un signo que suena afuera, pero no nos enseña sino las palabras mismas, que no son más que una advertencia desde afuera, para que, en la interioridad, atendamos a la luz de la verdad que habla al hombre interior.

6) En los capítulos XI, XII, XIII y XIV, pone de relieve Agustín los aspectos del conocimiento de la verdad:

primero, que sólo con la "presencia de las cosas mismas", mostradas por la experiencia exterior sensible o por la luz interna de la razón, se garantiza nuestra seguridad de que captamos la realidad; segunda, que todo acto de conocimiento o reencuentro del hombre con la verdad, se realiza en última instancia desde y por el hombre interior, que soy yo por mí mismo. Por lo cual, soy yo el único juez acerca de mi contacto con la verdad, que conozco distinguiendo desde mi propio yo, el conocimiento de la realidad o verdad respecto de la ignorancia y de la duda misma.

7) Éste es un tema crucial que hemos desarrollado ampliamente en la filosofía in-sistencial y que Agustín asume con su brillante estilo en varios pasajes, entre los cuales debemos mencionar el texto *De Trinitate*, X, 3. Es clara la profundidad ontológica de la experiencia del yo como *sujeto* del conocimiento, presente a sí mismo y conociendo por sí mismo, está presente en todo acto, incluso en el que se intenta negar o dudar del propio sí[7].

"¿Cómo puede conocer su conocimiento si no se conoce a sí mismo?" [. . .]. "Por tanto, no puede de ninguna

[7] Entre los recientes estudios sobre la *realidad* del alma humana y su *espiritualidad* cabe citar la obra de Ludger Hölscher, *The reality of the mind.* St. Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance, Routledge and Kegan Paul, London and New York, 1986, ps. 157-164. En particular llamamos la atención sobre su acertado análisis del citado texto *De Trinitate*, X, 3, en el cual Agustín muestra brillantemente la "autoconciencia interior" (*se nosse*) como prueba de la captación inmediata del sujeto real en su misma acción tanto de preguntarse, como de afirmarse y aun de negarse. Por su expresividad trascribimos el texto latino: "Ubi ergo nosse suum novit, si se non novit?" (. . .). "Quapropter non potest omnino nescire se quae dum se nescientem scit se utique scit. Si autem se nescientem nesciat, non se quaeret ut sciat. Quapropter eo ipso quo se quaerit magis se sibi notam quam ignota esse convincitur. Novit enim se quaerentem atque nescientem dum se quaerit ut noverit".

Recordemos otro texto clásico de la interioridad agustiniana que muestra la realidad del centro interior o sujeto que se conoce a sí mismo como el "hombre interior": "No te vayas hacia fuera, vuelve adentro de ti mismo: la verdad habita en el hombre interior, y si encuentras que tu naturaleza es inestable sobrepásate a ti mismo también". *De vera religione*, c. XXXIX, 72.

manera ignorarse a sí misma el alma que mientras sabe que no se conoce a sí misma, se está de hecho conociéndose a sí misma. Por tanto, en el buscar conocerse a sí misma se da cuenta de que es más conocida que desconocida a sí misma. Pues se conoce a sí misma tanto cuando busca conocerse, como cuando se lo hace pensando que no se conoce". *De Trinitate*, XIII, 3, 5. No puede expresarse más gráficamente la experiencia viva que el alma tiene de su propia realidad sustancial, aun en el acto de preguntarse por ella. (La traducción al español es nuestra).

8) Esta presencia necesaria del yo en todos sus actos ha sido también, como hemos indicado anteriormente, un aspecto analizado como fundamental por Karol Wojtyla, al señalar la última estructura óntica de la persona en su obra *Persona y acción.*

9) Tal vez el aporte de la filosofía in-sistencial a este tema del conocimiento, que implica también el de enseñanza y aprendizaje, haya sido el de profundizar todavía más en la interioridad óntica del sujeto-persona, tal como aparece en la experiencia humana. Tal es la estructura última óntica del ser del hombre: ser-en-sí con una perfección o unidad óntica que es capaz de hacerse autopresente a sí mismo. Gracias a esta estructura puede surgir de la interioridad óntica el acto de conocerse a sí mismo, de conocer lo otro y todos los demás actos que constituyen la actividad psicológica propiamente dicha.

Sin duda se trata de un principio que todo maestro debe tener presente, lo mismo que todo alumno, en el dinamismo enseñanza-aprendizaje.

10) Finalmente, además de señalar la última estructura óntica de la persona, la filosofía in-sistencial trata de iluminar toda la problemática sobre el ser y sobre el hombre desde dicho centro óntico dinámico que denominamos "in-sistencia".

# PARA UNA INTERPRETACIÓN INTEGRAL DE LA "ILUMINACIÓN AGUSTINIANA" *

## I. Necesidad de una integración de los textos.

La "iluminación" es el núcleo central donde se entrecruzan todos los problemas de la gnoseología de San Agustín. Concepción estrictamente original y característica del Santo Doctor de Hipona, nos revela matices delicados de su vida y de su espíritu y se halla presente en casi todas las soluciones importantes de su filosofía; bien se puede decir que de una recta interpretación del pensamiento agustiniano en este punto, depende todo el edificio de su especulación. En especial, el problema del conocimiento, de la verdad y de la existencia de Dios depende de la interpretación que se conceda al problema central de la iluminación. Este problema es a la vez gnoseológico, metodológico y metafísico, en cuanto explica el proceso y el valor de nuestro conocimiento y nos revela las estructuras mismas del ser del alma y de Dios.

Por lo mismo, los intérpretes de San Agustín han tenido también una preocupación central por captar el verdadero pensamiento del maestro en este punto. Desde la Edad Media hasta estos últimos años, las más diversas interpretaciones se han ido tejiendo en torno de la iluminación agustiniana, cuyo concepto es precisamente difícil de interpretar porque reaparece en cada página con fórmulas coincidentes, pero con matices que pueden desorientar.

* Publicado en "Augustinus", 3 (1958), ps. 255-288.

Esto mismo demuestra que la iluminación de San Agustín no es una idea simple, sino sumamente compleja, en la cual intervienen los elementos más diversos, que el Santo Doctor va subrayando según la ocasión y el tema o materia a la cual la aplica. Nada extraño que las interpretaciones hayan oscilado entre los extremos más diversos y también entre las variaciones y los matices a primera vista incompatibles.

La idea central que ha inspirado el presente trabajo es la convicción de la complejidad de aquella realidad a la cual se refiere San Agustín cuando habla de la luz interior, de la luz incorpórea, del sol secreto de las almas, etc., y de su múltiple eficacia en la mente humana. Por lo mismo, se nos impone cada vez con más evidencia la idea de que es imposible interpretar la iluminación agustiniana dentro de un sistema determinado, o por una modalidad única, con que se quiera abarcar la multiplicidad de aspectos a que se refiere el Santo Doctor cuando nos habla de esa luz y de esa iluminación interior al alma.

No vamos a hacer nosotros una crítica de las interpretaciones hasta ahora realizadas. Puede vérsela en los últimos estudios sobre San Agustín, especialmente en F. Cayré, *Initiation à la philosophie de Saint Augustin*[1], y en M. F. Sciacca, *S. Agostino*[2]. Dejando a un lado las interpretaciones extrañas que resultan más inadmisibles por ser contrarias al espíritu y a la letra misma de San Agustín, como el panteísmo, la teoría de la reminiscencia y de la preexistencia de las almas, el innatismo ingenuo y el ontologismo, enumeramos las más importantes: el ejemplarismo innatista de San Buenaventura[3], la identidad del enten-

[1] París, 1947, ps. 216-234.

[2] Brescia, 1941, t. I, ps. 329-345; ed. española, Barcelona, 1955, ps. 253-259.

[3] CAYRÉ, o. c., p. 227.

dimiento agente de Aristóteles[4] o la abstracción intelectual de Santo Tomás[5], o la asignación de la función reguladora de nuestros juicios o de nuestra actividad judicativa a la iluminación[6]. Más ceñida al texto de San Agustín es la interpretación de J. Hessen[7], que descubre en la iluminación agustiniana una intuición directa no de la esencia divina sino del mundo inteligible, pero en Dios mismo. Por su parte, Cayré[8] sostiene que la iluminación nos da no una visión inmediata y directa, sino mediata e indirecta de Dios en el alma, en la cual ésta contempla también las verdades fundamentales.

Por nuestra parte[9], hemos hecho también una crítica a las principales interpretaciones de la iluminación agustiniana, incluyendo la de Cayré, la cual nos parece forzar buen número de textos de San Agustín, y, por otra parte, cae en una interpretación poco inteligible en sí misma, ya que hablar de una "intuición indirecta" no es salvar el concepto de intuición, que por sí mismo significa conocimiento inmediato, y, por tanto, directo. Nada extraño que el mismo Cayré[10], al examinar la prueba agustiniana de la existencia de Dios, la reduzca a un raciocinio, restando así el valor experimental e intuitivo que la prueba agustiniana presenta.

En su obra sobre San Agustín, Sciacca apunta la idea, que nos parece acertada, de que es imposible hablar de la iluminación divina en un solo sentido, porque es necesario

[4] E. Portalié, *Saint Augustin, Dictionnaire de théologie catholique*, vol. I, c. 2336.

[5] Ch. Boyer, S J., *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, 2ª ed., 1940.

[6] E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París, 1929, ps. 115-125.

[7] J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlín, 1931.

[8] Cayré, o. c., p. 234.

[9] *La interioridad agustiniana en los Soliloquios*, rev. "Ciencia y Fe" X (1954), ps. 42-47 (incluido en el presente volumen).

[10] Cayré, o. c. ps. 274-275.

distinguir varios tipos de iluminación. Sciacca distingue, por de pronto, tres grados de iluminación: la luz natural de la razón, con que se juzga de las cosas; la luz de la inteligencia, o intuición de las verdades inteligibles, y la luz de la gracia, con que se conocen las verdades sobrenaturales [11]. No encontramos objeción alguna a esta división de estadios en la iluminación agustiniana. Sin embargo, queda en pie todavía el problema de la naturaleza de la iluminación y de su aplicación concreta a cada uno de los objetos del conocimiento humano. Sciacca reconoce que hay una gran afinidad entre la interpretación de Cayré y la suya propia [12], aun cuando es evidente que aquél se refiere en forma decidida a una intuición directa del mundo objetivo de las ideas, o de las *rationes aeternae*, coincidiendo con la propia concepción metafísica de la interioridad objetiva.

Según hemos observado ya en otros dos trabajos [13], nuestra impresión es cada vez más decidida en un aspecto de la iluminación agustiniana. No admitimos la interpretación de Hessen, ni mucho menos la del ontologismo. Es evidente que ni el espíritu ni el texto agustiniano pueden confundirse con las tesis fundamentales de Malebranche, aunque éste se haya inspirado en San Agustín. Sin embargo, creemos que hay un elemento, señalado por Hessen, que se debe tener en cuenta en la iluminación agustiniana, y es el de una verdadera intuición, y, por consiguiente, un conocimiento inmediato. En este aspecto creemos que Hessen está en lo cierto, aunque es necesario no dar al término "intuición" el sentido de una visión perfecta y clara de Dios, sino otro modo de conocimiento inmediato más imperfecto.

11 Sciacca, o. c., ps. 224-229.

12 Sciacca, o. c., p. 344.

13 *La interioridad agustiniana en los Soliloquios*, p. 38; *La interioridad en el diálogo agustiniano "Del orden"*, rev. "Ciencia y Fe", XI (1955), ps. 91-94 (incluidos en el presente volumen).

Por otra parte, creemos que la afirmación central de Cayré tiene también su fundamento en una serie innegable e indiscutible de textos agustinianos, en los cuales evidentemente el Doctor de Hipona afirma que conocemos a Dios *en* sus creaturas, y en especial *en el alma*, como en la imagen creada más perfecta, ya que ella es, hablando con propiedad, imagen de Dios. La intuición indirecta de Cayré podría tener aquí una explicación real, aun cuando, a nuestro parecer, el término "intuición" resulta menos propio.

Otro tanto cabe decir de la interpretación de Gilson; pues, sin duda, constata con frecuencia San Agustín que la razón *juzga* de las cosas de acuerdo con las normas eternas, supremas e inmutables que ve la inteligencia en el mundo inteligible[14]. Pero, por otra parte, no es posible restringir la función de la iluminación a la simple regulación de nuestros juicios, sino que se extiende al mismo conocimiento de Dios y del alma y de los conceptos o esencias o *rationes eternae* en sí mismas.

Estas pequeñas observaciones confirman la apreciación anterior de que es imposible reducir la iluminación agustiniana a un tipo simple de conocimiento o de actividad; antes bien, estamos ante una realidad compleja, y, en consecuencia, se impone distinguir varios tipos y planos de iluminación, a los que corresponden otros varios tipos y planos de conocimiento.

Creemos que para llegar a esta interpretación integral de la iluminación agustiniana habría que analizar las diversas formas en las cuales ella se presenta en San Agustín, haciendo una especie de descripción o análisis de cada una de ellas y señalando luego la base común que las une. Porque no son contradictorias entre sí ni aparecen excluyéndose.

[14] Ver, entre otros textos, *De civit. Dei*, XI, 27, 2.

## II. DOBLE NIVEL DE LA ILUMINACIÓN Y DOBLE INTUICIÓN DE DIOS: EN SÍ Y EN EL ALMA.

No sólo nos ha sido sugerido este método de interpretación de la iluminación agustiniana por la multitud y variedad de los textos, sino también porque en algunos de ellos nos parece haber hallado en San Agustín mismo la referencia clara, por de pronto, a dos tipos o maneras diversas de conocimiento de Dios en virtud de la iluminación: un conocimiento de Dios *en sí mismo* y otro conocimiento de Dios *en el alma*. De ser esto así, deberíamos admitir dos tipos de intuición, correspondientes a diversos grados o influencias de la iluminación agustiniana, es decir, una intuición inmediata de Dios y otra mediata, o, para hablar en términos más precisos, un conocimiento inmediato y propiamente intuitivo de Dios (aunque imperfecto) y otro mediato, o impropiamente intuitivo. Estudiemos uno de los textos que explícitamente nos revela este doble tipo de conocimiento. Ya en el *De genesi ad litteram* nos dice que la luz misma con que es iluminada el alma sirve para que entienda todas las cosas, o en sí misma, o en la luz, que es Dios mismo [15].

Pero, sobre todo, en el *De Trinitate* creemos ver un texto clave, donde el mismo Agustín parece hacer una síntesis esquemática de su pensamiento sobre la iluminación y nuestro conocimiento. Allí, en efecto, nos dice que, ante todo, alcanzamos un conocimiento inmediato de Dios en sí mismo: *Ibi quippe, ut potuimus, disputando, erigere tentavimus mentis intentionem ad intelligendam illam praestantissimam immutabilemque naturam, quod nostra mens non est.* Ahora bien, con precisión habla Agustín de una presencia inmediata por su luz al alma misma. *Quam tamen*

[15] *De gen. ad litt.: ...ipsum lumen quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta veraciter conspiciat...*

*sic intuebamur, ut nec longe a nobis esse, et supra nos esse, non loco, sed ipsa sui venerabili mirabilique praestantia, ita ut apud nos esse suo praesenti lumine videretur*[16].

Notemos las expresiones de *presencia* e *inmediatez* del objeto, y, por consiguiente, de *intuición* en el acto del conocimiento: *Nec longe a nobis esse... apud nos... suo praesenti lumine.*

Pero esta presencia privilegiada es confusa, porque no se puede fijar en ella la mirada y es fugaz; por eso ni puede ser una visión perfecta con la cual el alma quede satisfecha, ni tampoco puede ser prolongada. A ello se debe que el Santo Doctor note cómo en esa visión no aparece la Trinidad (*adhuc nulla Trinitas apparebat*), ni podía fijarse en ella la mirada, *quia non ad eam quaerendam in fulgore illo firmam mentis aciem tenebamus*[17]. Sin embargo, la experiencia de la realidad presente nos revelaba *algo* de Dios, es decir, que no era cuerpo (*non erat aliqua moles*), además de lo que ya antes ha observado que era una *praestantissimam immutabilemque naturam, quod nostra mens non est... et supra nos esset.*

Debido a la imposibilidad de mirar fijamente a esa luz y de permanecer mucho tiempo en ella, San Agustín observa que la mente humana debe dirigirse hacia las cosas creadas, buscando a Dios en ellas, y nos hablará, de inmediato, de *otro conocimiento de Dios*, no ya directo, sino indirecto, es decir, en las "imágenes creadas" de Dios: "Pero como aquella luz inefable reverberaba sobre nuestra mirada y nos hacía sentir la debilidad de nuestra inteligencia para poder atemperarnos a ella, como descanso de la atención fatigada, fijamos la mirada de nuestra reflexión en nuestra propia mente, según la cual, fue el hombre creado a imagen de Dios, por sernos su conocimiento más familiar

[16] *De Trinit.*, XV, 6, 10.
[17] Ibíd.

y ocupar un término medio entre el principio y el remate de nuestro estudio; y así, para que las perfecciones invisibles de Dios pudieran sernos conocidas por la creación, nos hemos entretenido desde el libro IX al XIV en la creatura que somos nosotros"[18].

Este texto nos muestra, por una parte, la característica del conocimiento directo de Dios que puede tener el hombre en esta vida, es decir, que resulta imperfecto, difuso y que no puede prolongarse por mucho tiempo, y por otra, la necesidad de volver nuestra mirada hacia las creaturas, y en especial hacia la misma alma, como imagen de Dios, para conocer por ella a Dios: *"Ad ipsius nostrae mentis secundum quam factus est homo ad imaginem Dei* (*Génesis*, I, 27), *velut familiariorem considerationem... reflexımus: et inde in creatura, quod nos sumus, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, conspicere intellecta possemus* (*Rom.*, I, 20)..."[19].

En este texto, que resume el proceso de una de las más fundamentales y maduras obras de San Agustín para explicar nuestro conocimiento de Dios, aparecen, a nuestro entender, los dos polos en que se mueve nuestra alma en virtud de la iluminación divina para conocer a Dios, es decir, la realidad y la presencia misma de Dios y la realidad y la presencia del alma a sí misma como imagen de Dios. En consecuencia, deberíamos admitir *dos tipos de intuición* o conocimiento de Dios por el alma: el primero, en sí mismo, y el segundo, en el alma; el primero, la intuición o conocimiento inmediato propiamente tal, y el segundo, el conocimiento mediato.

En esta forma creemos que pueden interpretarse, en su sentido obvio y sin desconocer el valor propio, las dos series de textos agustinianos que andan íntimamente entre-

18 Ibíd.
19 Ibíd.

lazadas, la que nos habla de un conocimiento inmediato de Dios, de una presencia, sin más, al alma, y la que se inspira en los textos de San Pablo, *per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.*

En la primera parte de esta obra hemos mostrado que la inmediatez del conocimiento respecto de la luz inconmutable, que es Dios mismo, no puede ser puesta en duda sin forzar la interpretación de los textos agustinianos. Lo hemos hecho en especial con relación a los primeros libros de San Agustín [20]. Pero los textos paralelos se repiten en las *Confesiones* (VII, 10, 16), en el *De libero arbitrio* y en el *De Trinitate.*

## III. Doble nivel de la iluminación y doble intuición de las "ideas": en sí y en las cosas.

Entre Dios y el alma aparecen las ideas, es decir, el mundo inteligible de las verdades inconmutables. Es verdad que Agustín identifica las ideas con Dios, pero en cierto modo las distingue también, ya que, según ellas, crea Dios todas las cosas: son como las normas que tiene Dios en sí mismo, según la cual, todas las creaturas participan imperfectamente de Dios [21]. Este mundo inteligible, o mundo ideal, se halla presente al alma de una manera también misteriosa. ¿Cómo conoce el alma las esencias?, ¿por abstracción de las cosas sensibles o por intuición? También aquí Agustín nos da una intuición doble del mundo de las ideas. Por una parte, nos dice que todas las cosas participan de la razón, es decir, de las razones eternas, y son como sombras imperfectas de ellas [22]. Por lo mismo, pode-

[20] *La interioridad agustiniana en los Soliloquios*, l. c.

[21] *De ideis*, PL, 40, 29-31.

[22] *De ord.*, II, 11, 32 y 35, donde muestra cómo el alma por su parte inferior descubre los vestigios de la razón en las cosas materiales, percibidas por la sensación *per sensum*. Recuérdese que ya allí sostiene que la sensación es una operación propia del alma.

mos en las cosas sensibles y mudables ver también una sombra de las ideas.

Pero el origen mismo de las ideas no parece en San Agustín conectado inmediatamente, en cuanto a su existencia y conocimiento primero, con la experiencia del mundo sensible. El *De Trinitate*, en el que con tanto detenimiento estudia el conocimiento sensible, es al respecto muy elocuente. No sólo explica la imposibilidad de sacar de las cosas sensibles las ideas, sino que insiste en que éstas se hallan *inmediatamente presentes* al alma. El hombre se halla entre las cosas sensibles y las cosas inteligibles, entre lo ínfimo y lo sumo, y va oscilando entre unas y otras según que en él predomine lo animal o lo espiritual. ¿De qué manera podría pasar el hombre entre las cosas tan distantes, de las más elevadas a las más inferiores, sino por medio de sí? [23]. Por el *sentido* conoce el hombre las cosas sensibles; por *la razón* (la ciencia) se guía en el uso de las cosas temporales; por *la inteligencia* (la sabiduría) contempla las cosas eternas [24]. Pero la razón está vuelta hacia éstas y no depende de las cosas sensibles o transitorias, sino, al revés, juzga a éstas de acuerdo con lo que ve *en el interior de la mente*, que son esas normas o verdades eternas e inmutables [25]. El conocimiento de las cosas sensibles tiene, en definitiva, la dirección *hacia afuera* en San Agustín, y el conocimiento de las cosas inteligibles, el conocimiento *hacia adentro.*

[23] *De Trinit.*, XII, 11, 16: *Qua igitur tam longe transiret a summis ad infima nisi remedium sui.*

[24] Ibíd., XII, 14, 22: *Distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae haec scientiae deputatur;* Ibíd., XV, 25: *Si ergo haec sapientiae et scientiae recta distinctio ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis.*

[25] *Confess.*, XII, 6, 9: *Illi intelligunt qui vocem acceptam foris intus cum veritate conferunt.*

Sin embargo, en cierta manera contempla también las mismas normas eternas en las cosas sensibles y transitorias. Pero no perfectamente, de manera que por ellas solas no podría descubrirlas tal como son. En el célebre pasaje en que San Agustín describe la diferencia entre la sabiduría y la ciencia, y se propone declararnos cómo por la sabiduría se realiza el conocimiento intelectual de las cosas eternas, se halla, por así decirlo, en el plano inclinado, para darnos el puente que, según él, existe entre el conocimiento sensible y el conocimiento inteligible. Después de notar que la sabiduría (por oposición a la ciencia) es aquella ciencia "a la que no pertenecen las cosas que fueron o serán, sino las que son; pero, a causa de la eternidad en la cual existen, se dice que fueron, son y serán sin mutabilidad alguna de tiempo" [26], observa cómo todas ellas en alguna manera, no sólo en las cosas sensibles que están situadas en lugares determinados, aunque no sean espaciales, sino también en las "*mismas mociones temporales y transitorias sin sucesión de tiempo*" [27]. Es decir, que nosotros percibimos las cosas inteligibles, aun de las cosas sensibles ubicadas en un lugar o de las temporales y transitorias sin sucesión de tiempo. Ahora bien, ¿cómo conocemos estas cosas inmutables y eternas? Agustín nos explica cómo estas verdades inteligibles "*en la naturaleza incorpórea se presentan a la mirada del alma tan inteligibles como los objetos palpables y visibles a los sentidos del cuerpo en el espacio*" [28]. La contraposición de la mirada sensible ante los cuerpos y

[26] *De Trinit.*, XII, 14, 23: *De his ergo sermo cum fit, eum scientiae sermonem puto, discernendum a sermone sapientiae, ad quam pertinent ea quae nec fuerunt, nec futura sunt, sed sunt, et propter eam aeternitatem in qua sunt, et fuisse et esse et futura esse dicuntur, sine ulla mutabilitate temporum.*

[27] Ibíd.

[28] Ibíd : *Manent autem, non tamquam in spatiis locorum fixa velut corpora: sed in natura incorporali sic intelligibilia, presto sunt mentis aspectibus, sicut ista in locis visibilia vel contrectabilia corporis sensibus.*

la mirada del alma ante los objetos inteligibles muestra la semejanza de presencia de objetos en uno y otro caso.

¿Cómo explicar el origen del conocimiento de las cosas inteligibles? Agustín se propone la hipótesis de la reminiscencia, que aplicamos perfectamente a las cosas sensibles que antes habíamos conocido en este mundo. Tratándose de las cosas inteligibles, que no hemos visto nunca en este mundo, no se explicarán por una visión anterior a nuestra existencia actual. El pasaje es de capital importancia, porque daba a San Agustín la oportunidad de decirnos que precisamente, puesto que no procedían estas ideas de una preexistencia anterior, las sacábamos de las cosas sensibles. Sin embargo, en vez de darnos esta respuesta obvia, sólo opone a la hipótesis de la reminiscencia la de una *presencia inmediata al alma en una luz especial incorpórea. "Es preferible creer que, disponiéndolo así el Hacedor, la esencia del alma intelectiva descubre en las realidades inteligibles del orden natural dichos recuerdos, contemplándolos en una luz incorpórea sui géneris, lo mismo que el ojo corpóreo al resplandor de esta luz material ve los objetos que están a su alrededor, pues ha sido creado para esta luz y a ella se adapta por creación"* [20]. Cualquiera que sea la explicación que se dé del texto, en especial de la expresión *sui géneris*, ya se relacione con el alma o con la luz, lo cierto es que Agustín no se refiere; nos da la explicación normal que lógicamente podía esperarse del contexto, diciéndonos que nuestra inteligencia veía o sacaba las ideas de las cosas sensibles. No hay ninguna referencia a tal relación, sino más bien una oposición entre la mirada carnal que ve los cuerpos que están alrededor y la mirada

[20] Ibid., XII, 15, 24: ... *sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique, congruens est creatus.*

del alma que ve las cosas inteligibles, sin que las relacione de inmediato con los cuerpos. San Agustín se mantiene en un ambiente neoplatónico característico.

Más aún, explica Agustín a continuación cómo de las cosas sensibles, que hemos visto en este mundo, tenemos memoria y *sólo* de ellas; en cambio, de las cosas inteligibles tenemos un *conocimiento inmediato* que no está referido a las cosas sensibles, vistas de manera que, si uno es oportunamente interrogado, puede responder: "*Aunque sea sobre una disciplina que ignora*"[30]. La desconexión fundamental entre el origen de nuestras ideas y las cosas sensibles nos parece suficientemente subrayada en este pasaje, que recapitula las teorías agustinianas.

De todo ello resulta que para Agustín tenemos un conocimiento *directo* y en alguna forma, por lo menos, independiente de las cosas sensibles, que es el de las verdades o realidades inteligibles y supremas; pero, por otra parte, encontramos en las cosas sensibles también una sombra de estas verdades inteligibles.

Más aún, es evidente que, según San Agustín, el conocimiento de las cosas sensibles, debidamente ordenado, sirve de ascesis o preparación para llevarnos hasta las inteligibles. El método lo ha repetido varias veces San Agustín. Ya en el diálogo *De ordine* nos muestra el proceso o los grados del conocimiento, pasando desde las cosas en que

[30] Ibíd.: *Denique cur de solis rebus intelligibilibus id fieri potest, ut bene interrogatus, quisquae respondeat quod ad quamquae pertinet disciplinam, etiam si ejus ignarus est? Cur hoc facere de rebus sensibilibus, nullus potest nisi quas isto vidit in corpore constitutus, aut eis quae noverant indicantibus credidit, seu litteris cujusquae seu verbis?* Nótese el relieve de la antítesis entre lo que podemos conocer *por los sentidos* y lo que conocemos *con independencia de éstos y de los recuerdos que de ellos conservamos.* Agustín desconecta claramente el conocimiento de las cosas inteligibles, en cuanto a su origen, del conocimiento de las cosas sensibles. Como, por otra parte, rechaza la reminiscencia, no quedaría otra solución sino el innatismo, que no tiene objeto ante la presencia objetiva de las verdades eternas en el alma.

el vestigio de la razón es más tenue hasta las que nos acercan más a las verdades puras: el conocimiento sensible, la gramática y la historia; la dialéctica, la retórica, los números en la poesía y en la música; los números en las figuras geométricas ideales de la astronomía, y, por fin, el principio supremo, la verdad absoluta de los números, proporciones y orden[81]. Pero, después de mostrar cómo en todas las cosas había una sombra o reflejo de los números y de su verdad, observa que aunque *"en todas estas disciplinas, doquier se le ofrecían las proporciones de los números, cuya verdad absoluta brillaba mejor en la tersura de la mente que en las cosas exteriores, en que sólo reconocía como una sombra y vestigio de aquéllas, barruntó que estaba cerca de la lumbre misma que regulaba todas las cosas, y le centelleó un maravilloso vislumbre"*[82]. Con la imprecisión de los primeros escritos, la mentalidad de Agustín es la misma: conocimiento de la Verdad Absoluta en las cosas exteriores, pero sólo como una sombra y vestigio; conocimiento de la verdad absoluta en la mente, mejor que en las cosas exteriores, y, finalmente, traspasando la mente, conocimiento de la verdad absoluta en sí misma[83]. Tendríamos, por tanto, una doble intuición de las verdades inteligibles: 1) en las cosas exteriores y en el alma, y 2) en sí mismas.

## IV. La experiencia metafísica personal de San Agustín.

Hemos tratado de seguir o descubrir la síntesis del pensamiento agustiniano, es decir, el punto de unión de los diversos tipos de conocimiento y de los diversos objetos que alcanza: conocimiento de Dios en sí mismo y en el

81 II, caps. 11-19.
82 *De ord.*, II, 15, 43.
83 Ibíd., II, 14, 41: *Et quoniam illud quod mens videt semper est praesens et immortale approbatur, cujus generis numeri apparebant...*

alma y las cosas exteriores; conocimiento de las ideas en sí mismas y en el alma y en las cosas exteriores. De corresponder a una síntesis del pensamiento de San Agustín los textos que hemos aducido, y que tienen en sí mismos, sin duda ninguna, un carácter de recapitulación, podríamos concluír que la iluminación agustiniana abarca las tres zonas paralelas: *Dios, el alma* y *las cosas sensibles*, y *las ideas, el alma y las cosas sensibles*. Deberíamos, por tanto, distinguir dos tipos de conocimiento: directo e indirecto. El tipo de conocimiento directo abarcaría a Dios en sí mismo, a las ideas en sí mismas y al alma y a las cosas sensibles; el tipo de conocimiento indirecto volvería otra vez a encontrar a Dios como en un vestigio e imagen en el alma perfectamente y en las cosas sensibles imperfectamente; asimismo, el conocimiento indirecto, en imagen y vestigio, de las ideas volvería a encontrarlo el alma en sí misma con más perfección y en las cosas sensibles como en una imagen o vestigio imperfecto.

De esta manera recogemos todos los aspectos de la iluminación agustiniana que fluyen con espontaneidad de los textos, teniendo en cuenta lo que hay de positivo en las opiniones, a nuestro parecer, mejor fundadas, que son las de Hessen, Gilson, Cayré y Sciacca. No encontramos posibilidad a la interpretación que funda el conocimiento de las ideas según San Agustín en el proceso de "abstracción" de las cosas sensibles, y mucho menos la identificación de la luz increada, fuente de nuestros conocimientos, con el entendimiento agente aristotélico.

Podríamos ahora preguntarnos: *¿Cuáles son las experiencias vitales o existenciales en que Agustín apoya su concepción de la iluminación y del proceso y valor de nuestro conocimiento?* Esto significa investigar sobre el valor objetivo de las descripciones agustinianas. ¿Cómo nos explicamos que Agustín nos hable de un conocimiento inmediato

de Dios, de una presencia inmediata de Dios al alma, de una presencia inmediata de las razones eternas en la mente humana y qué conexión tiene todo ello con el conocimiento que el alma tiene de sí misma y con el que tiene de las cosas exteriores? ¿Podríamos a través de las obras de San Agustín intuír cuáles eran sus experiencias metafísicas y sus vivencias y ordenarlas y jerarquizarlas para explicarnos cómo ha podido darnos esta visión panorámica de los diversos tipos del conocimiento humano y de su valor real?

Proponemos nuestra interpretación de la conexión psicológica de los diversos conocimientos según San Agustín, por supuesto, con las debidas reservas, pues nosotros mismos creemos que la materia es delicada y difícil y que requeriría ulteriores investigaciones para descubrir en los textos agustinianos mayor número de matices que nos precisaran su proceso psicológico.

Es lógico que comencemos por las experiencias metafísicas más ciertas y fundamentales para San Agustín, y porque éstas son las del conocimiento inmediato, ellas deben ser las primeras. Así, pues, en el orden del conocimiento inmediato o directo propiamente tal, creemos que la concepción agustiniana del conocimiento se funda en una experiencia del ser o de la realidad, en la cual con simultaneidad adquiere la evidencia inmediata de la realidad y naturaleza de la propia alma, del ser y sus principios fundamentales, de Dios y de las ideas eternas e inmutables. Resumiendo:

1. *Conocimiento experimental del alma.* — Es indudable que para San Agustín la primera experiencia, la más rica en contenido y la más firme es la del alma misma. Desde el libro de los *Academicos* hasta las *Retractaciones*, el conocimiento del alma es el primero y necesario, el más cierto e incluído en todos los demás tipos de conocimien-

to[34]. Ni siquiera puede dejar de conocerse cuando se ignora a sí misma (*quapropter non potest omnino nescire se, quae dum se nescientem scit, se utique scit*)[35], y, por supuesto, en todo conocimiento se conoce a sí misma (*quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae se ipsam nescit*)[36]. Y de la firmeza de su conocimiento indubitable son ya clásicas las referencias agustinianas. No hace falta que insistamos en la solidez e inmediatez del conocimiento que el alma tiene de sí misma.

2. *Conocimiento del ser, de la verdad y de la bondad.* — Pero no sólo el alma conoce que existe, sino también conoce de sí misma o de su naturaleza y en su naturaleza otras propiedades, es decir, las que le revelan su misma actividad: conoce que entiende, que existe y que vive: *Omnes animae se intelligere noverunt et esse et vivere*[37]. Estas tres propiedades del alma correspondiendo al ser, al entender y al amar, es decir, al ser, a la verdad y a la bondad. Esta experiencia inmediata de la realidad del alma le abre a Agustín lo que modernamente llamaríamos la experiencia ontológica, es decir, la experiencia del ser y de sus atributos trascendentales: *veritas* y *bonitas*[38]. Y ellas le dan

[34] Citemos, entre otros textos, tan conocidos en este punto: *Contra academ.*, III, 9, 24: *Soliloq.*, II, 1, 1; *De Trinit.*, todo el libro X, en especial los capítulos 3 y 4 y el célebre pasaje del libro XV, 12, 21; *De civit. Dei*, 11, 21.

[35] *De Trinit.*, X, 3, 5.

[36] Ibíd

[37] Ibíd., X, 4, 6.

[38] Cayré, en su preciso análisis del objeto de la iluminación por la experiencia interior, señala esta trilogía en la *aeternitas, veritas, caritas*, que responde con evidencia a la *bonitas*. Reproducimos las palabras de Cayré, porque señalan la riqueza metafísica de esta experiencia fundamental del ser en el hombre interior, tal como Agustín la vivió. Y señalamos que en el texto de las *Confesiones*, a que Cayré se refiere, expresamente se está describiendo el primer conocimiento de la verdad, es decir, la experiencia original metafísica, como el mismo Cayré lo reconoce (*cum te primum cognovi*).

"L'objet ainsi trouvé est analysé avec une grande pénétration. Au premier plan c'est la *vérité*, qui est la chose connue et par qui on connait; au second se tient l'éternité, qui est connue par la vérité; la charité intervient

a la mente la experiencia metafísica del ser y de sus principios. En la mente, estos principios se hallan en estado de participación y contingencia. En cuanto son de la mente Pero se muestran trascendiendo la mente misma, y por eso se tiene una experiencia de los principios mismos también en cuanto tales o en su absolutez [39]. En otras palabras, en el conocimiento del alma propia encontraría Agustín también una relación existencial con lo Absoluto, y esto nos permitiría explicar su afirmación de una cierta experiencia de la presencia del Absoluto en el alma.

3. *Conocimiento experimental de Dios.* — En esta experiencia profunda que el alma tiene de sí misma y del ser es donde halla la presencia del Absoluto, que Agustín descubre en el interior del alma, penetrándola y trascendiéndola. En esta *experiencia fundamental* se realiza el descubrimiento de Dios en lo interior del alma, en lo más íntimo del alma y que trasciende al alma misma. En especial los pasajes de las *Confesiones*, que tienen especial interés porque nos descubren el proceso personal histórico de Agustín, se explican perfectamente en la hipótesis que ahora estamos describiendo o proponiendo. Se trata de una intuición *imperfecta*, que capta la presencia del Absoluto en el alma, su carácter Personal en la que se apoyarían los diversos textos agustinianos que nos hablan de Dios como ser Supremo

---

aussi comme principe de connaissance. Que contiennent ces formules? *Veritas*: c'est l'être qu'atteint l'esprit, l'intelligible; *caritas*: c'est le mouvement du coeur vers le bien désirable, quand il est connu; *aeternitas*: c'est le caractère de l'être pleinement intelligible et désirable.

"Ces realités sont aussitôt associées deux a deux et il n'y a pas la de simples jeux de mots. De tels rapprochements jaillit une lumière profonde, *aeterna veritas*: la *vérité* suppose un objet immuable, éternel; *vera caritas*: *l'amour* se nourrit de vérité et non d'illusion; *cara aeternitas*: *l'éternité* est aimée pour la stabilité qu'elle apporte" (CAYRÉ, o. c., p. 212).

39 *Confess.*, VII, 10, 16: *Supra mentem meam; De Trinit.*, XV, 6, 10: *Quod mens non est... et supra nos esset, non loco sed ipsa sui venerabili praestantia.*

por encima del alma [40], pero en forma oscura e imprecisa [41], que debe ser con ulterioridad precisada. Consideramos que es en esta experiencia donde, por así decirlo, el alma de Agustín recibe la certeza o *el dato existencial* primero del Absoluto que le permite llegar al juicio existencial con seguridad, no sólo teórica e indirecta, sobre la realidad de Dios, a quien buscaba. Y la mayor satisfacción y exultación interior de Agustín será el haber encontrado a Dios en el interior del alma y tan íntimamente unido al alma, comprobando su error de querer buscarlo en las cosas mundanales ajenas a él mismo.

Sin duda, este tipo de conocimiento de Dios por una presencia que le descubre apenas lo suficiente para poder reconocerlo como la verdad Absoluta e infinita, pero que no le permite contemplarlo en su esencia; más aún, ni siquiera se le ofrece a la mente sino en una especie de visión o experiencia fugaz, que sólo con esfuerzo logra repetirse, está muy lejos de la intuición o visión de Dios del ontologismo que le daría al hombre por sí misma el conocimiento preciso y pleno de Dios, tal como en este mundo es posible, y de todas las demás cosas en Dios.

[40] El texto fundamental para este análisis nos lo ofrece las *Confess.*, VII, 10, 16. Se trata de una explícita y cuidadosa descripción histórica de la experiencia metafísica de San Agustín, en su mayor estado de explicitación. Se realiza en el interior del alma y en un ambiente de presencialidad: *et inde admonitus redire ad memetipsum intravi in intima mea, duce te; et potui, quoniam factus es adjutor meus. Intravi et vidi, qualicumquae oculo animae meae, supra eumdem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem.. ; tu es Deus meus... Et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me ut viderem esse quod viderem et nondum me esse qui viderem.* Pero el ambiente de presencialidad se notaba ya en las primeras obras, v.gr.: en el *De vita beata: Admonitio autem quaedam "nobiscum agit", ut Deum recordemur, ut eum quaeramus... hoc "interioribus luminibus nostris" jubar sol ille secretus infundit... et totum "intueri" trepidamus: nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum...* (nº 35).

[41] *Confess.*, VII, 10, 16. *Qualicumquae oculo animae meae... Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore....* *De Trinit.*, XV, 6, 10: *... quia non ad eam quaerendam in fulgore illo firmam mentis aciem tenebamus...*

4. *Conocimiento inmediato de las ideas.* — La experiencia del ser como Verdad y Bondad y la experiencia, aunque tan deficiente en un principio, del Absoluto pueden ser el fundamento que abre la mente de Agustín al conocimiento de las *rationes aeternae*, o ideas de las cosas [42]. Ya en la experiencia interior de sí misma, del ser, de la verdad y de la bondad, así como del Absoluto, está implícita la experiencia de las ideas en sí mismas, sin necesidad de recurrir al *topos noetós* de Platón ni a una intuición divina y luminosa directa. El mundo inteligible se abre así fundamentalmente a Agustín en una *experiencia existencial*, en la cual puede vivir, por así decirlo, su luminosidad inmutable [43].

[42] Ya en el *Contra academicos* aparece esta interioridad presencial del mundo inteligible, admitiendo el doble mundo sensible e inteligible, según el espíritu platónico, aunque con la debida corrección cristiana de San Agustín. El texto es tan expresivo para mostrar la presencia del mundo inteligible al alma, cuando ésta se despoja de la distracción o de los impedimentos de las cosas sensibles, que vale la pena trascribirlo completo: *Sat est enim ad id quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos: unum intelligibilem in quo ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire; itaque illum verum, hunc veri similem et ad illius imaginem factum, et ideo de illo in ea quae se cognosceret anima velut expoliri et quasi serenari veritatem, de hoc autem in stultorum animis non scientiam, sed opinionem posse generari. Quidquid tamen ageretur in hoc mundo per eas virtutes, quas civiles vocabat, aliarum verarum virtutum similes, quae nisi paucis sapientibus ignotae essent, non posse nisi verisimile nominari* (III, 17, 37). Ya antes había notado que el sabio ha de encontrar la sabiduria (el mundo inteligible de la verdad) en sí mismo: *si quaeris ubi inveniat ipsam sapientiam, respondebo: in semetipso* (III, 14, 31). Véase también el libro XII *De Trinitate*, especialmente los capítulos 1 y 2, donde describe el "hombre interior", es decir, el mundo de las ideas interior al hombre, y el *De civit. Dei*, XI, 27, 2.

[43] La distinción entre el hombre exterior y el interior, que Agustín analiza en el libro XII, en particular, del *De Trinitate*, confirma cuanto acabamos de decir. Recordemos que la razón juzga de las cosas corporales *secundum rationes incorporales et sempiternas, quae nisi supra mentum humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque his nisi subjungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus judicare de corporalibus. Judicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit* (2, 2). Pero la contemplación de estas *rationes sempiternae* pertenecen al hombre interior. Ver también los capítulos 12, 17 y 14, 23, con el texto ya antes citado del capítulo 15, 24.

Ahora bien, es evidente que, una vez abierto al alma el mundo de los primeros principios en su vida interior y objetiva, ella está ya en posesión de aquellos principios fundamentales que le permiten juzgar de todas las cosas creadas del mundo sensible y de las acciones humanas, porque se halla en posesión de las normas eternas fundamentales, que se le han hecho presentes por la naturaleza misma del alma y en la experiencia existencial e íntima del alma misma. Agustín las reconoce como superiores al alma, distintas y trascendentes. Su objetividad se le impone por evidencia. Gracias a ellas, puede perfectamente abrirse paso en el caos de los datos del mundo sensible [44]. La experiencia del mundo exterior, a su vez, reforzará y ayudará a la experiencia interior.

Porque, además del conocimiento directo de todos estos elementos sensibles, de la memoria y del alma misma, poseemos también un ulterior conocimiento de los seres inteligibles, y en especial de Dios y de las verdades eternas, por el vestigio que de ellas encontramos en las cosas creadas. Y esto sería el tipo de *conocimiento indirecto*, que también admite Agustín respecto de Dios, y que puede perfeccionar y ampliar el conocimiento directo que por vía de experiencia poseemos, o, por lo menos, ser un estímulo para que nuestra alma avive y purifique más su mirada hacia las cosas eternas.

La explicación de los otros elementos del conocimiento de San Agustín no tiene mayor dificultad. Es evidente que el conocimiento del mundo sensible, es decir, la sen-

[44] "El espíritu, replegado en sí mismo (es decir, hacia el hombre interior), se habilita para conocer la hermosura del universo..." (*De ord.*, I, I, 3). En esta interioridad el alma tiene ante los ojos interiores el principio supremo, es decir, "la verdad absoluta de las proporciones y de los números, presente en la mente, que regula todas las cosas" (ibid., II, 15, 43). Por lo demás, es bien sabido que para Agustín es imposible comprender el mundo exterior sin referirlo a la luz de las *rationes aeternae* que percibe el hombre interior.

sación, se desarrolla en un plano de plena objetividad para el Santo Doctor. Las cosas externas influyen en nuestros sentidos y éstos forman la sensación, que es una actividad del alma para Agustín. Las sensaciones se almacenan en la memoria y sobre ellas trabajará después la inteligencia. La inteligencia conoce de esta manera, con una intuición inmediata, las cosas exteriores a través de la memoria y de la sensación, que son operaciones propias del alma. Todo este proceso de conocimiento va en Agustín perfectamente delineado de fuera a adentro; Agustín dará a todo lo que nos viene por los sentidos, sean las cosas materiales, sean los recuerdos, o narraciones, o enseñanzas recibidas de otros. la perfecta objetividad que nos traen los datos de la sensación [45].

Hemos tratado de sintetizar nuestra concepción de la iluminación agustiniana. Consideramos que para la recta interpretación de ésta, tratándose de una experiencia tan compleja, era necesario integrar los más diversos datos que Agustín ha ido esparciendo por sus obras, insistiendo más a veces en un aspecto que en otro, pero en realidad suponiéndolos integrados todos. Sólo en esta forma creemos que podrá llegarse, si no es con la explicación concreta que nosotros ofrecemos, o con otra similar, a una interpretación adecuada de la iluminación agustiniana.

[45] *De ord.*, II, 11-19. Así se explica también la consigna agustiniana, que podría parecer opuesta a su espíritu de interioridad: *ab inferioribus ad superiora; ab exterioribus ad interiora* (*De Trinit.*, XIV, 3, 5).

## CONFESIONES *




### *Presentación*

Hace tiempo que faltaba en la *Colección Austral*, junto a las grandes obras de la antigüedad clásica y de toda la literatura humana, ese monumento de la literatura y de la humanidad que son las *Confesiones* de San Agustín. El título mismo de la obra ya produce un efecto mágico, porque se yergue ante nosotros la figura gigantesca del santo obispo de Hipona, que se forjó en el fondo de la más desgarradora tragedia del corazón humano, en la lucha del Agustín pecador contra sus pasiones y en el triunfo que las lágrimas de una madre, Santa Mónica, alcanzaron de Dios en favor de su hijo. Cuando el obispo de Milán, San Ambrosio, decía a Santa Mónica, atribulada por la falta de fe y la vida descarriada de su hijo: "Dios no puede permitir que se pierda un hijo de tantas lágrimas", pronunciaba una profecía tan consoladora para una madre como provechosa para la Iglesia católica y para la humanidad entera. En efecto, la conversión de Agustín trajo como fruto no sólo el cristiano, el obispo y el santo, sino también el filósofo, el escritor y el artista ganado para la humanidad. Agustín comienza a escribir apenas la luz de la fe se afirma definitivamente en su alma, cuando todavía es catecúmeno,

* San Agustín, *Confesiones*, "Presentación", Colección Austral. Trad. según la versión latina de la Congregación de San Mauro, del R.P. Fr. Eugenio Ceballos, O.S.A. *Presentación* de Ismael Quiles, S.J., Bs. As., Espasa-Calpe Argentina, 1954.

pero ya en el camino de la conversión total. Su primera obra *Contra los académicos* está escrita, así como los *Soliloquios*, cuando se estaba preparando para el bautismo y después de haber pasado por el período de las tinieblas del maniqueísmo, del escepticismo académico y, en fin, del neoplatonismo, que de manera providencial preparó su conversión al cristianismo.

Si se ha dicho, con razón, que San Agustín es el mayor filósofo cristiano y a la vez el padre de la filosofía y de la teología cristianas, no cabe duda de que esta alabanza tiene ya su fundamento germinal en las *Confesiones*. En esta obra nos da San Agustín al mismo tiempo su autobiografía, su actitud espiritual definitiva como hombre frente a Dios, lo que significa darnos la posición de la razón frente a la fe, de la criatura frente a su Creador y del pecador frente a su Redentor Jesucristo. El fondo y el espíritu filosófico y teológico de las *Confesiones*, junto con la genial inteligencia y el ardiente corazón del Doctor africano, nos permiten ya vislumbrar la trayectoria que tanto en los problemas meramente humanos como en las difíciles controversias teológicas iba a seguir el genio de San Agustín.

Véase, por ejemplo, todo el libro VII de las *Confesiones*, donde en especial describe Agustín su proceso en el conocimiento de Dios: desde que por influjo de los neoplatónicos comienza a descubrir el mundo espiritual y "entra en el interior de sí mismo" para ver "por encima de su mente" la "luz inconmutable" y exclamar: "¡Oh, eterna verdad y verdadera caridad y cara eternidad!", hasta que comprende que sólo Cristo es el verdadero camino para la salvación y entiende que "el Verbo se hizo carne".

En las *Confesiones* aparece no sólo el célebre método psicológico de la introspección, que San Agustín fue el primero en cultivar magistralmente, sino también la visión cristiana del neoplatonismo, realizando así por primera vez en forma brillante la fusión de la filosofía griega con el cris-

tianismo; la clara distinción entre el espíritu y la materia; la jerarquía entre los seres y su ordenamiento por grados; la teoría de la participación por la cual todos los seres finitos son una participación del primer y absoluto Ser, que es Dios; la teoría luminosa de las ideas ejemplares platónicas, pero con la interpretación cristiana que encuentra a las ideas ejemplares en Dios; el creacionismo que se armoniza con la misma concepción de las ideas ejemplares; el espíritu profundamente religioso y la experiencia mística dominando las relaciones del hombre con Dios y aun aplicándola a la prueba de la misma existencia de Dios. Todo ello, de ambiente neoplatónico, aparece ya en germen o a veces en explícitos análisis dentro de la trama llena de interés y vigor humano de las *Confesiones.*

Para la presente edición se ha creído oportuno prescindir de los tres últimos libros, a fin de poder dar cabida a la obra en un solo volumen. La naturaleza misma de estos últimos libros que omitimos, nos permite hacerlo sin que ni el conjunto de la obra, ni cualquiera de los libros anteriores pueda perder su interés característico. En efecto, el relato autobiográfico, tanto de su vida exterior como de su vida interior, termina con el libro X. Los tres últimos libros los dedica San Agustín a la interpretación de los primeros versos del Génesis, relativos a la creación del mundo por Dios. Son un homenaje de alabanza que San Agustín tributa al Creador, dándole gracias por su conversión. Pueden, por tanto, considerarse como un bloque aparte, que no afecta al resto de la obra. Atendiendo, pues, a esta circunstancia nos hemos permitido prescindir de ellos en esta edición.

Si hay alguna filosofía viviente y, como ahora diríamos, genuinamente existencialista, es sin duda la de San Agustín, que se mueve siempre dentro del análisis completo y en íntimo contacto con la realidad y la corriente de la vida y de la existencia humana.

## ÍNDICE DE NOMBRES

Se terminó de imprimir
en agosto de 1989,
en Talleres Gráficos SEGUNDA EDICIÓN,
General Fructuoso Rivera nº 1066,
Buenos Aires.



Los trabajos incluidos en el presente volumen fueron escritos entre 1954 y 1958. Se exceptúa el breve estudio sobre el diálogo *Del Maestro*, escrito recientemente y publicado ahora por vez primera.

Por lo dicho, se trata de estudios posteriores a la redacción de la obra principal sobre la filosofía in-sistencial, escrita entre los años 1952 y 1954, aunque publicada en 1958: *Más allá del existencialismo (filosofía in-sistencial).*

Ello explica que haya muy pocas referencias a San Agustín en la primera redacción del pensamiento in-sistencial.

Sin embargo, es evidente la coincidencia de éste con el espíritu de la filosofía de San Agustín, y, más concretamente, con la "interioridad" que inspira y anima la inquieta búsqueda agustiniana de la Verdad sobre el alma y sobre Dios.

Indicamos al principio del trabajo sobre los *Soliloquios* que nuestro plan era muy ambicioso, como correspondía a un homenaje al gigantesco espíritu del Obispo de Hipona. Pero esperamos que este modesto homenaje de unos pocos trabajos, pueda mostrar la afinidad espiritual de la filosofía in-sistencial con las fuentes de inspiración agustiniana, que brotan de la experiencia viva más profunda que el alma tiene sobre sí misma.

*(De la Presentación)*